This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

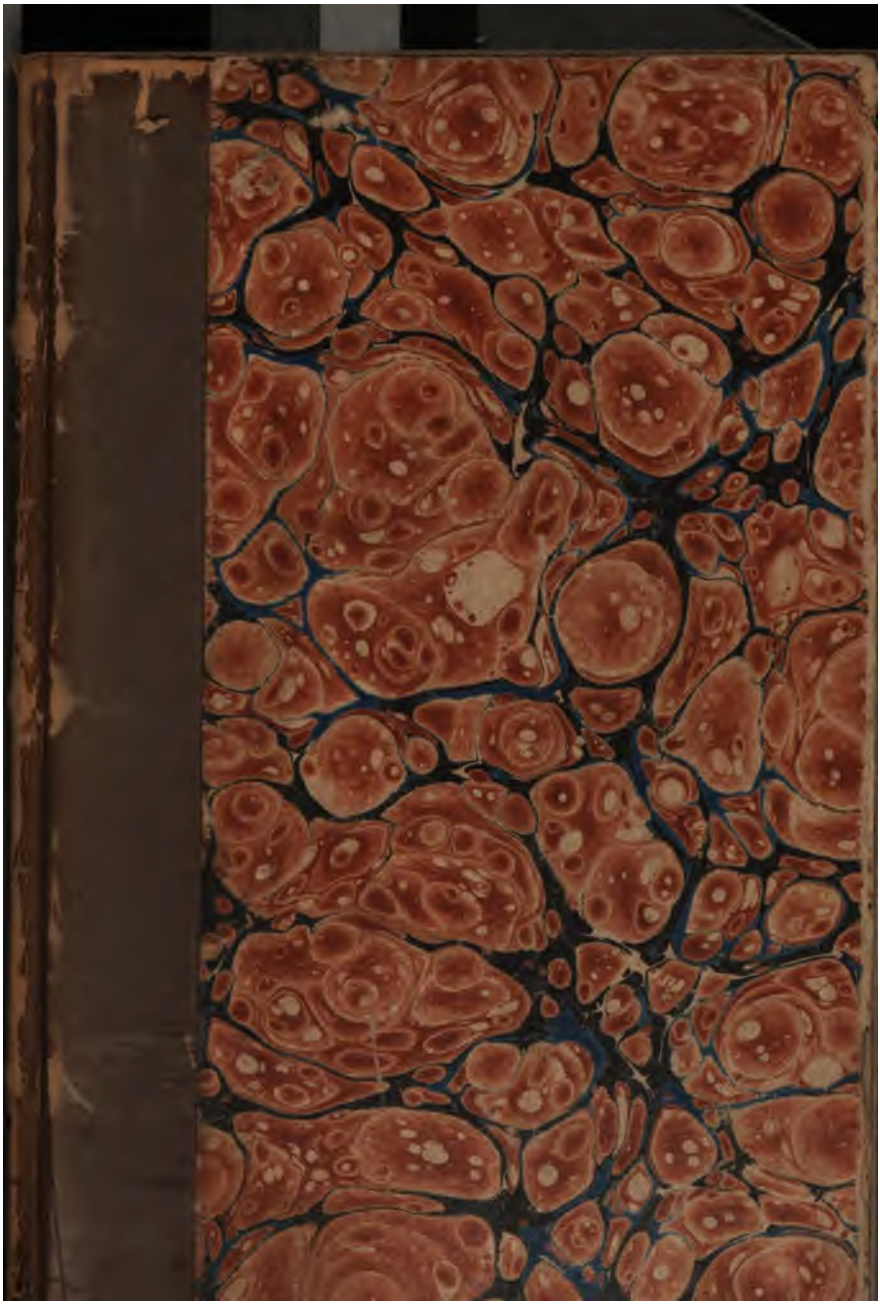
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



6000898941

243.

Elpides.

Eine Studie

zur Geschichte der griechischen Poesie

von

Theodor Birt.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1881.

Elpides.

Elpides.

Eine Studie

zur Geſchichte der griechiſchen Poeſie

von

Theodor Birt.

Marburg.
N. G. Elwert'ſche Verlagsbuchhandlung.
1881.

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Dr. Heinrich Schleiden

zugeeignet.

Vorbemerkung.

Dieſes Büchlein, entſtanden als ein Excurs zu meinen Studien über das antike Buchweſen, wünſcht zur Erkenntniß der alexandriniſchen Litteratur einen Beitrag zu geben. Der eigenartige Inhalt der Schriftwerke, die hier in Frage kamen, iſt aber Anlaß geworden mit der Unterſuchung den Nebenzweck einer Betrachtung zu verbinden, die ſelbſt freilich nicht darſtellt, ſondern anzudeuten ſich beſcheidet. Im Geſamtſchatz der Sprache iſt für unſre nachclaſſiſchen Zeiten die Hoffnung einer der verehrteſten Namen; wir wünſchten zu erkennen, welchen Klang derſelbe im helleniſch-claſſiſchen Volksleben gehabt hat; denn in der Auffaſſung derartiger Allgemeinbegriffe exemplificirt ſich der Charakter einer in ſich geſchloſſenen Cultur auf das deutlichſte. Zur Erläuterung dieſes

ſittengeſchichtlichen Nebenzweckes darf ich auf das — demnächſt erſcheinende — umfaſſende Werk des Herrn Prof. L. Schmidt „die Ethik der alten Griechen“ verweiſen, in das mir von ſeinem Verfaſſer freundlichſt Einblick gewährt worden iſt.

Marburg, den 22. März 1881.

Der Verfaſſer.

Sowohl unter des Kallimachos wie unter des Theokritos Namen erhalten wir in dem Lexikon des Suidas für ein ohne Zweifel poetiſches Buch die Aufſchrift Ἐλπίδες, bei dem letzteren Dichter freilich als einen der vielen ihm nicht ſicher zugehörigen Titel. Dieſe Buchaufſchrift iſt als ſolche im Kreiſe der geſammten antiken Litteratur eine ſo ſeltene, und die Vorſtellungen, die ſie bei flüchtiger Kenntnißnahme erweckt, fallen ſo weſentlich modern aus, daß die ſcheinbare Ausſichtsloſigkeit uns der Pflicht nicht überheben kann, die Frage zu ſtellen: was mußte ein alexandriniſches Gedichtbuch unter einem ſolchen index am wahrſcheinlichſten enthalten? oder welches mußten die Gedichte ſein, die einen Alexandriner zur Wahl eines ſolchen index beſtimmen konnten?

Citate aus einem dieſer Bücher giebt es nicht. Es war alſo eine berechtigte Zurückhaltung, daß Vermuthungen über ihren Inhalt nicht gemacht worden ſind. Zu erwähnen iſt nur die Annahme Rauch's[1]) und Lincke's[2]), daß die beim Athenaeos frei citirten Kallimachosworte[3]):

οὐχ ὧδ' ἐμόγησαν
ἐλπίδες ὥστ' ἐχθρῶν συμμαχίας καλέσαι

aus den Elpides ſtammten; die Annahme iſt ſehr unſicher, ebenſo unſicher, wie wenn wir für folgenden Theokritvers:

ἐλπίδες ἐν ζωοῖσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες

Herkunft aus den Elpides vermutheten, der den Bukolika angehört. Aber auch ſonſt wären jene Worte noch nicht geeignet, über den Inhalt des Kallimachosbuches eine nähere Aufklärung anzubahnen.

Was die Form betrifft, würde das ſoeben beſprochene Fragment auf Elegien ſchließen laſſen. Nicht zuverläſſiger, ja haltloſer noch iſt die Vermuthung O. Schneider's[4]), der für Kallimachos auf Dithyramben räth. Anlaß dazu iſt ihm lediglich die Berichtigung der Buchſtabenfolge im Schriftenregiſter des Suidas, deſſen erſter Theil folgende Titel giebt:

*Ἰοῦς Ἄφιξις *Σεμέλη Ἄργους οἰκισμοὶ Ἀρκαδία Γλαῦκος *Ἐλπίδες σατυρικὰ Δράματα τραγῳδίαι κωμῳδίαι *Μέλη Ἶβις ... Μουσεῖον Πίνακες κτλ.*

Um die hier dreifach geſtörte Folge zu berichtigen, ſollen wir in unſerem Falle zu *ἐλπίδες Διθύραμβοι* ergänzen. Wir werden ſpäter auf eine andere Möglichkeit der Berichtigung der allerdings ſchadhaften Ueberlieferung zurückkommen.

Laſſen ſich ſolche Conjecturen auch nur durch den Schatten eines wirklichen Nachweiſes erſetzen, ſo wird von dieſem unbedenklich die Inhaltsbeſtimmung auszugehen haben.

Der Titel Ἐλπίδες ist ähnlich wie die geläufigeren Θρῆνοι, Ἔρωτες von einem Seelenzustande hergenommen. So wie in diesen einzelne Fälle der Liebe und der Trauer, so wird man als Inhalt jener zunächst einzelne Fälle freudiger oder zaghafter, berechtigter oder aussichtsloser Hoffnung gewärtigen.

Allerdings ist aber der Schluß aus der pluralischen Wortform auf die Sammlung einer Mehrheit von Gedichten nicht zwingend. Auch die eine Danksagung Theokrit's an den Hieron betitelt sich ja Χάριτες, und es war dem Griechen ebenso geläufig, den einfachen Begriff der Hoffnung pluralisch wie singuralisch auszudrücken.

Fragen wir aber nunmehr, auf welchem Gebiet sich diese Hoffnung bewegte. Es unterscheiden sich leicht zwei Hauptmöglichkeiten. So wie das gesammte Seelenleben sich zerlegt in die zwei Grundtriebe der Selbsterhaltung und der Liebe, so war auch die Hoffnung bei jenen Poeten nothwendig entweder als die des Erotikers gefaßt oder als die allgemeinere und tiefere des arbeitenden, kämpfenden, Erwerb, Nahrung, Rettung suchenden Menschen.

Daß die Hoffnung in der Erotik eine bedeutende Stelle einnahm, braucht nicht eingehender ausgeführt zu werden. Personificirt gilt sie hier für das Gegentheil der Nemesis.[5]) Der Ovidleser wird sich bald solcher Sätze erinnern, wie:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes

oder von der Hoffnung als Vorfreude:

Sperando certe gaudia magna feram.

Von dem Verliebten wird gesagt: sperat quod cupit; als Motiv der Liebe erscheint spes noctis, spes Veneris, sperata voluptas, spes obscaena.[6]) Unter den Wandkritzeleien Pompeji's finden wir so den Spruch:[7])

Quod Spes eripuit, Spes certe reddet amanti.

So zeigen uns griechische Epigramme[8]) die ἐλπίς:

ἄγχι μὲν ἐλπὶς ἔρωτος, ἑλεῖν δ' οὐκ ἔστι γυναῖκας

oder

ὄμμασι μούνοις
θέλγομαι οἷς ἐλπὶς μείλιχος ἐνδιάει

oder jener frivole Dialog[9]):

Ἐλπίζειν ἔστιν; — Ζητεῖς δὲ τί; — Νύκτα. — Φέρεις τί; — Χρυσίον. — Εὐθύμει. — Καὶ τόσον. — Οὐ δύνασαι.

So heißt in der Komödie die Geliebte sperata[10]); so hofft Polyphem auf seine Galateia beim Bion: τὰς δὲ γλυκείας ἐλπίδας . . . οὐκ ἀπολειψῶ[11]); so sang schon Bakchylides von der ἐλπὶς κύπριδος[12]).

Dennoch würde nun aber die Annahme, daß sich ein Buch antiker Liebespoesie auf die Hoffnung, Erwartung, Vorfreude principiel beschränkt, daß das ungestillte Verlangen, als Motiv durchgeführt, seine Einheit ausgemacht habe, im Angesicht der sonstigen

doch immerhin recht glücklich realistischen Erotik der Griechen an einer großen inneren Unwahrscheinlichkeit leiden. Man braucht sich ein Buch solchen Inhaltes nur vorzustellen und man wird geneigter sein, nicht die erotische, sondern jene andere allgemeinere Bedeutung menschlicher Hoffnung dem fraglichen Titel unterzulegen.

Und eben darauf führt uns zugleich der einzige analoge Titel, den die griechische Poesie zur Vergleichung aufweist. Es ist eine Komödie des Epicharmos *Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος*. Diese Komödie ist uns zwar nur aus wenigen Anführungen bekannt, und über den Inhalt ihrer Fabel weiß selbst die Conjektur keine Auskunft zu geben[13]). Zum guten Glück aber erscheint uns der Titel selbst zweigliedrig, und wenn wir methodischer Weise seiner Andeutung Gehör geben, eröffnet sich uns für die alexandrinischen Elpides statt des engen Pfades der Liebesdichtung das ganze weite Feld schicksalreichen Menschenlebens, das da aus Glück und Hoffnung sich zusammensetzt.

Es verlohnt im Dienſt der literarhiſtoriſchen Frage an allgemeingültige Vorſtellungen zu erinnern, wie ſie von der Elpis in der griechiſchen oder, weiter gefaßt, in der griechiſch denkenden Litteratur des Alterthums zum Ausdruck gekommen ſind.

Der Menſch appercipirt nach Ariſtoteles das Gegenwärtige durch Wahrnehmung (αἴσθησις), das Vergangene durch Erinnerung (μνήμη), die Zukunft aber durch Muthmaßen und Hoffen (δοξάζειν und ἐλπίζειν)[14]. Dieſe Hoffnung iſt aber, näher beſtimmt, Muthmaßung des zukünftigen Guten, προσδοκία τοῦ ἀγαθοῦ[15], expectatio boni[16]. Ihr Gegentheil iſt φόβος und metus[17]. In gleichem Grade wie das Verlangen nach Verbeſſerung, iſt darum auch die Hoffnung menſchengemeinſam; „ſelbſt der Beſitzloſe beſitzt noch die Hoffnung", lehrt eine Sentenz des Thales[18]; und in einem Apophthegma des Bias iſt ſie allein die Süßigkeit, die jedem Menſchen ſchon an ſich eignet.[19] Nur einem Beklagenswerthen kommt dieſe Süßigkeit nicht zu Gute, dem δεισιδαίμων und Fataliſten, der da im Unglück gleich denkt: „es iſt die Abſicht Gottes, ich ſoll unglücklich ſein", und alle Hoffnung von ſich wirft: αὐτὸς πρὸς αὑτὸν εἰπών

ταῦτα πάσχεις, ὦ κακόδαιμον, ἐκ προνοίας καὶ θεοῦ κελεύοντος· ἔρριψε πᾶσαν ἐλπίδα, προήκατο ἑαυτόν, ἔφυγε διεκρούσατο τοὺς βοηθοῦντας[20]). Vor allem dagegen die jugendliche Bruſt ſchwellt Hoffnung. Ariſtoteles[21]) redet ſehr ſchön über dieſe jugendlichen *εὐέλπιδες*: ſie hoffen, weil ſie annoch die Enttäuſchung wenig kennen; ſie hoffen, weil ihnen die Zukunft gehört, wie dem zurückdenkenden Greiſe die Vergangenheit. Am allerhoffnungsreichſten aber iſt des Lebens allererſter Tag. Aus dieſer Hoffnung leitet er ſodann weiter die Tapferkeit und die Tollkühnheit ab, die gleichfalls vor allen die jugendlichen Seelen befeuert[22]); und darum ſteht auch beim Theognis das Wagniß gerade in der Hoffnung Gefolge[23]):

ἐλπὶς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖοι.
οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι.

Alles Planen regt ſie an; und gelingen den Menſchen ihre Anſchläge ſelbſt über Verhoffen, ſie werden dennoch mit Plänemachen kein Ende finden[24]):

πολλάκι παρ δόξαν τε καὶ ἐλπίδα γίνεται
εὖ ῥεῖν
ἔργ' ἀνδρῶν, βουλαῖς δ' οὐκ ἐπέγεντο τέλος.

Die Hoffnung gleicht in ihrer ungezählten Vielheit und in ihrer Zugehörigkeit zum Menſchen dem Genius. Denn jedem Sterblichen eignet ſie als eigenſter Beſitz beſonders; ſo ſtirbt ſie erſt mit dem Tode deſſelben.

Der Hades ist nach Neoptolemos[25]) bei den Königen der μακρὰς ἀφαιρούμενος ἐλπίδας θνατῶν. Die Grabschriften reden ähnlich. Das ganze Leben des Dahingeschiedenen ist nichts als „Hoffnung", die nunmehr enttäuscht worden für immer: vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam. An sie richtet darum der Todte bei Diotimos von Athen[26]) sein Lebewohl:

Ἐλπίδες ἀνθρώπων, ἐλαφραὶ θεαί . . .
χαίρετε κουφότοται δαίμονες ἀθανάτων.

Was sind der Menschen Hoffnungen! ruft der Leidtragende aus über dem Grabe, das heißt in des Krinagoras Fassung[27]):

Ἀείλαιοι, τί κέναισιν ἀλώμεθα θαρσήσαντες ἐλπίσιν;

Jener andere auf Knidos, dessen uns erhaltene Steinschrift noch unmittelbarer, obschon in künstlichen Versen zu uns spricht[28]), ist um sein Weib so zu Tode betrübt, daß er sich mit gestorben wähnt:

σοὶ γὰρ ἐς Ἄιδαν
ἦλθον ὁμοῦ ζωᾶς ἐλπίδες ἀμετέρας.

So steht auf den Gräbern der Römer das spes et fortuna, valete[29]). Ob Tod oder ob Leben das herrschende Prinzip im All, ist ein Streit, so alt wie die Weisheit der sieben Weisen; bei dem Gastmahle dieser Weisen steht auf die Räthselfrage τί κοινότατον entweder θάνατος als Antwort oder ἐλπίς[30]).

Ein schönes Greisenalter, von gemächlicher Muße und voll ausgelebt, ist also das letzte, was diese Elpis schenkt, die Gönnerin der Jugend. Als ihr letztes Geschenk nennt es uns Seneca[81]), und γηροτρόφος war darum das höchste lobende Prädikat, das ihr der moralisirende Pindar geben konnte[82]), der zur Tugend locken will durch Aussicht auf Belohnung, aber nichts Sichereres als Glück für die Zukunft bis in's hohe Alter zu verheißen hat und von dem, der da gerecht und heilig lebt, aussagt:

γλυκεῖά οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος
συναορεῖ
ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν
πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ.

Ein philosophischer Quietismus dagegen, wie er in Plutarch's Schrift über die Gemüthsruhe seinen Ausdruck gefunden hat, dem das Ziellose menschlichen Hoffens eine Thorheit, der Zustand nach dem Tode aber indifferent ist, gelangt mit dieser Aufhebung des eigentlichen menschlichen Lebensprincips folgerichtig zur principiellen Zulassung des Selbstmordes, wie denn auch eben bei Plutarch der Selbstmord des Demosthenes Billigung[83]) findet.

Der Mann aus dem Volke nun, so weit er den Zustand des Naiven nicht verlassen hat, urtheilt noch über die Hoffnung nicht, sondern er glaubt an sie und folgt ihr in jedem einzelnen Falle. Er wird enttäuscht,

aber wie ſeine Lebensluſt iſt ſein Glaube unverwüſtlich: ἔλπεσθαι χρὴ πάντα[34]). Vorwiegend optimiſtiſch iſt auch noch der Volksmoraliſt, der über ſie zu urtheilen anfängt. Er denkt ſie zunächſt noch nicht abſtract als Trieb der Seele, ſondern als Göttin, und dieſe Göttin iſt für ihn Bringerin alles Guten. Theognis lehrt, daß, da alle anderen Götter von dem verderbten Menſchengeſchlecht hinweg zum Olymp entflohen, die Göttin Elpis als einzige Unſterbliche im Herzen des Menſchen zurückgeblieben, und daß, wer da opfert, ihr zuerſt und zuletzt zu opfern habe[35]). Das Auge des Volks ſchaut ſie als weiblich und jugendlich und mit lachendem Angeſicht, als παρθένος γελῶσα[36]).

Aber freilich, ſo gern, ſo alltäglich der geſund einfältige Optimismus dieſem lachenden Angeſichte traut, ſo ſehr lernt dagegen das reife Urtheil des denkenden, erfahrenen Mannes die Hoffnung verachten. Denn dieſes Hoffen der Menſchen iſt ja in der That im Grunde nichts als ein Appell der Rathloſigkeit an den Zufall; der denkende Mann weiß aber, daß überall die Wirkung im Leben der Urſache entſpricht, daß Zufall nichts iſt als unbegriffener Cauſalnexus, und ſo wie er ſich und ſeine Zukunft dieſem Zufall zu entwinden ſucht, ſetzt er an der Hoffnung Stelle die Berechnung. Die πρόνοια iſt es, die beim Thukydides[37]) Perikles als das zuverläſſigere der ἐλπὶς vorzuziehen behauptet; nur im Falle der Rathloſigkeit dürfe man zu dieſer ſeine Zuflucht nehmen (ἧς ἐν τῷ απόρῳ ἡ ἰσχύς). Prometheus,

der präexistente Menschenverstand, der den Menschen schuf, nennt darum im Aeschyleischen Drama die Hoffnungen blind, die er in der Seele desselben hat Wohnung nehmen lassen[38]). Und dieselbe Klugheit des Perikles vertrat auch jener Held in des Ennius Annalen[39]), der da Hoffnung zu hegen bekannte, aber nicht ohne die Clausel des bedächtigen Mannes:

Spero si speres quicquam prodesse potissunt.

Die Reflexion des Perikles hängt nun aber offenbar mit einer Distinktion verschiedener Arten von Hoffnung zusammen, die als Gedanke des Demokrit überliefert ist[40]): erreichbar seien die Hoffnungen der verständig Denkenden, die der Unverständigen dagegen seien unmöglich: *ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθὰ φρονεόντων ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι.* Denn mit jener *ἐλπὶς τῶν ὀρθὰ φρονεόντων* ist offenbar ein Verhalten gemeint, das der *πρόνοια* des Perikles entspricht. Dieselbe Mitwirkung der Verständigkeit, des *νοῦς* hat im nämlichen Zeitalter auch Sophokles[41]) gefordert: Hoffnung ist nach ihm in der That ein Gut und nützt Vielen, die thränenreiche täuscht nur, sofern sie aus leicht-sinniger, aus unverständiger Begier erwächst:

ἃ γὰρ δὴ πολύπλαγκτος ἐλπὶς πολλοῖς μὲν
ὄνασις ἀνδρῶν,
πολλοῖς δ' ἀπάτα κουφονόων ἐρώτων.

Weiter durchgeführt aber ist diese Unterscheidung in dem

merkwürdigen Exposé, welches Thukydides in seinem fünften Buche[42]) dem Redestreit des Meliers und Atheners eingefügt hat. Der Melier hatte in der Folge des Wortwechsels die Aeußerung hingeworfen, vollständiges Capituliren sei für ihn und die Seinen gänzlich hoffnungslos (*ἀνέλπιστον*), Hoffnung nur im Handeln. Des Atheners Antwort besteht — charakteristisch für die Geistesbildung dieser Zeit — darin, daß er den hiermit neu aufgeworfenen Allgemeinbegriff sofort ergreift und einer eingehenden theoretischen Analyse unterzieht. Wir hören: „Hoffnung ist Zuspruch in der Gefahr (*κινδύνῳ παραμύθιον οὖσα;* die nämliche Zusammenstellung von *ἐλπὶς* und *κίνδυνος* gab uns oben Theognis); sie trügt leicht; wer nun sonst wohlberathen ist und sie nur gleichsam zum Ueberfluß hegt (*ἀπὸ περιουσίας χρωμένους αὐτῇ*), den vernichtet sie noch nicht, wenn sie ihm schadet; wen aber die Verschwenderin (*δάπανος γὰρ φύσει*) alles auf einen Wurf zu setzen verlockt, der lernt sie dann kennen, wenn er sich betrogen sieht, und es ist zu spät, sich alsdann noch vor ihr zu hüten. Die meisten Menschen nehmen, wenn sie sich von greifbaren, controlirbaren Hoffnungen verlassen sehen (*ἐπειδὰν . . . ἐπιλίπωσιν αἱ φανεραὶ ἐλπίδες*), zu ganz unzuverlässigen (*ἀφανεῖς*) ihre Zuflucht, zu Mantik, Orakel und was da sonst durch Erregung von Hoffnung Verderben bringt" (*καὶ ὅσα τοιαῦτα μετ' ἐλπίδων λυμαίνεται*). Der Rath des Atheners an die Melier geht dahin, es anders zu machen, als jene Mehrzahl.

Es iſt wiederum klar, daß die hier vom Thukydides nicht beanſtandete Hoffnung der *πρόνοια* als Zuverſicht der Vorausberechnung, der *ἐλπὶς τῶν ὀρθὰ φρονεόντων* entſpricht.

Wir leſen: als der Weiſe Chilon gefragt wurde, wodurch ſich der Gebildete vom Ungebildeten unterſcheide, entgegnete er: *ἐλπίσιν ἀγαθαῖς*, das heißt „durch Ausſicht auf Glück“ [43]). Die Sentenz iſt gut gedacht. Sie ſcheint eben an jene Diſtinction der Hoffnungen anzuknüpfen, die der Lebenserfahrene und die der rohe Naturmenſch hegt. Da nun, wie oben gezeigt, Leben und Hoffen identiſch und der Tod der Hoffnung Ende iſt, ſo erſcheint beim Ariſtoteles auf die nämliche Frage die Antwort in tieferer Faſſung: denn befragt, wie ſich vom Gebildeten der Ungebildete unterſcheide, entgegnete er: „ſo wie der Todte vom Lebenden,“ *ὅσῳ οἱ ζῶντες τῶν τεθνεώτων* [44]).

Im Dialog des Dramas erſcheint dieſelbe Hoffnung natürlich bald verherrlicht, bald aber auch verurtheilt, je nach der Situation des Redenden. Es beſtimmt ſich das Urtheil hier nach dem Affekt des vom Glück und Unglück Betroffenen. Im Affekt der Enttäuſchung muß auch die naive Empfindung urtheilen: *οἷον ἐστ' ἐλπὶς κακόν* (Menander) oder *Ἐλπὶς βροτοῖς κάκιστον* (Euripides) [45]). Oder trat ſonſt zur Realität vorhandener vollendeter Thatſachen die bloße Erwartung in Gegenſatz, ſo wurde dieſer Gegenſatz ebenfalls leicht ein gehäſſiger: „ſtets von heut auf morgen vertagt die Hoffnung ihr Phantom.“ Wer ſo Ausſichtsloſes

vorhat, der zehrt von Hoffnungen, *σιτεῖται ἐλπίδας*[46]); denn die Meiſten der Sterblichen ſpeiſt Hoffnung: *ἐλπὶς γὰρ ἡ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν*[47]). So reden die Tragiker; aber auch das Proverb lernte dies und redete ebenſo[48]). „Leere Vertröſtungen geben" hieß danach *ἐλπίδας λέγειν*[49]).

Begeben wir uns aber von den großen Schickſalen der Bühne und von den größeren der Thukydideiſchen Staatengeſchichte hinein in die kleine Alltäglichkeit des Privatlebens, ſo ſehen wir hier die Haupttriebe gerichtet auf Beſitz und Erwerb. Durch die Geburt hebt ſich der eine Stand über den anderen; der unmittelbarer empfundene Gegenſatz aber iſt der von Reich und Arm:

τὴν δ' εὐγένειαν πρὸς θεῶν μή μοι λέγε·
ἐν χρήμασιν τόδ' ἐστί.[50])

Denn:

χρυσὸς γάρ ἐστιν ὃς βροτῶν ἔχει κράτη[51])

oder:

πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν.[52])

So iſt Reichthum und Beſitz für Alle der Hoffnung Ziel und Ende. „Auch die vermögendſten unter uns Athenern", ſagt Iſokrates[53]), „bleiben in dem Grade von der Hoffnung abhängig (*ἐξηρτημένοι τῶν ἐλπίδων*), daß ſie noch immer größere Reichthümer zu erwerben trachten." Mit den *ἐπιθυμίαι*, *ἡδοναὶ* und *εὐχαὶ* erſcheinen die *ἐλπίδες* in ſophiſtiſcher Dar-

ſtellung als des πλοῦτος Gefolgſchaft[54]). „Golden“ nennt ſie der Dichter[55]). Sofern Reichthum oftmals auch „unverhofft“ eintrifft, heißt er „Glückserwerb“: πλοῦτος .... τύχης κτῆμα, ἐπειδὴ τῶν μὲν ἐχόντων πολλάκις ἀφείλετο, τοῖς δ' οὐκ ἐλπίσασι φέρουσα προσήνεγκε[56]); denn Hoffnung und Glück treten ſtets und überall als eng verbündete Mächte auf[57]). Der Kauffahrer, der nach vollendetem Handel in den Hafen einläuft, ſagt beiden, Glück und Hoffnung, Valet, deren er nun entrathen kann[58]):

Ἐλπὶς καὶ σὺ Τύχη, μέγα χαίρετε. τὸν λιμέν' εὗρον.
οὐδὲν ἐμοὶ χ' ὑμῖν. παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ.

Durch eine Parodie des Palladas[59]) wird uns der Bezug dieſes übrigens herrenloſen Epigrammes auf den Reichthum verdeutlicht, durch Worte eines Armen, welcher, in den Hafen einer reichen Heirath eingelaufen, nunmehr der Hoffnung den Abſchied giebt:

Ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει, οὐδ' ἀλεγίζω
λοιπὸν τῆς ἀπάτης· ἤλυθον ἐς λιμένα.
εἰμὶ πένης ἄνθρωπος, ἐλευθερίῃ δὲ συνοικῶ.
ὑβριστὴν πενίης πλοῦτον ἀποστρέφομαι.

Ein anderer reicher Kaufherr iſt, wie jener Paetus des Properz, auf der Handelsreiſe zu Grunde gegangen; von ihm ſagt das Gedicht des Antipater[60]):

τὰ δ' ὄλβια κεῖνα μέλαθρα
φροῦδ' ἄ[ρα καὶ] πάσης ἐλπὶς ὄλωλε Τύρου ...
οὐδέ τί σε κτεάνων ἐρρύσατο.

So auch hatte ſich Cornelius Senecio, der Freund Seneca's, aus dürftigen Verhältniſſen zum wohlhabenden Manne heraufgearbeitet; auch dann ruhte der Geſchäftige nicht immer neue Erwerbsquellen aufzuſuchen, als ihn plötzliche Krankheit dahinraffte in ipso actu bene cedentium rerum, in ipso procurrentis pecuniae inpetu, und Seneca ruft aus: o quanta dementia est spes longas inchoantium![61])

Das Chriſtenthum erweiterte die Gültigkeit der Hoffnung über den Tod hinaus; Reichthum aber war es, auf den auch dieſe in das Jenſeits erweiterte Hoffnung hoffte, und ſo werden in den Sibylliniſchen Logoi[62]) mit der ἐλπίς αἰώνιος geradezu die πλούσια δῶρα gleichgeſetzt, welche Chriſtus den in tugendſamer Ehe Lebenden ſchenken wird:

οἵ δ' ἀγαπῶσι γάμον τε γαμοκλοπιῶν τ' ἀπέχονται,
Δώσει πλούσια δῶρ' αἰώνιον ἐλπίδα καὶ τοῖς.

Es kann ſchon hiernach nicht zweifelhaft ſein, was in einer griechiſchen Komödie, welche den Titel führte *Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος*, die vorangeſtellte Hoffnung bedeutet haben muß.

Kenner und Nachbildner der Komiker war Lukian. Nirgendwo möchte ſich nun wohl die Nennung der Hoffnung in dem Grade häufen wie in des Lukian Schrift *περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων*. Aber dieſelbe gewährt einen Rückſchluß auf die Komödie nicht. Sie bewegt ſich in gänzlich anders gearteten Verhältniſſen. Um die Griechen handelt es ſich hier, die in den vornehmen und glänzenden Häuſern der römiſchen Großen als Philoſophen und Erzieher in Dienſt treten. Obſchon ſelbſt von Hauſe aus nicht mittellos, erliegen ſie doch der Ausſicht auf Bereicherung, der *μισθοῦ ἐλπίς* (c. 19). Dieſe Erwartungen ſind ganz übertriebene (7: *ἐλπίδες πολλαὶ καὶ ἀθρόαι — ἐλπίσαντες πίεσθαι τοῦ χρυσίου*), und ſie wirken nicht anders, als die Speiſe des Lotos bei den Gefährten des Odyſſeus: man vergißt darüber *τὰ καλῶς καὶ ὀρθῶς ἔχοντα* (8). Die Enttäuſchung folgt. Die römiſchen Herren gewähren nichts, halten aber geſchickt die Hoffnungen lebendig, ſo wie

man in der Erotik dem Liebhaber ſtets Hoffnung, aber nicht die Gewährung giebt, die das Ende ſeines Verlangens ſein würde: *ἐπ' ἐλπίδος ἀεὶ τὸν ἐραστὴν ἔχουσι* (7), *τὸ ἐλπιζόμενον ... οὔτε ἐγένετό πω προςέτι δὲ οὐδὲ γενήσεσθαι ἔοικεν* (8). Und das Reſultat für das Leben iſt: *πέπρακται οὖν αὐτοῖς οὐδὲν ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ πέρα τῆς ἐλπίδος* (7). Lukian läßt ſich herbei, das Klägliche dieſer Exiſtenz tragiſch zu nennen (41), faſt grauſam dagegen erſcheint ſein Lachen über die Geſchichte vom Stoiker Thesmopolis und dem Hündchen der reichen Frau, *πανὺ γελοῖον καὶ νὴ Δί' οὐκ ἀνέλπιστον* (33). Schließlich erhebt ſich der Satiriker dazu, mittelſt Perſonificationen ein Gemälde des auf verlorene Hoffnung gebauten Lebens zu zeichnen (42). Man ſieht erhabene übergoldete Propyläen, hochgelegen, mit einem Aufgange, auf dem der Fuß leicht gleitet und zu Fall bringt. Drinnen aber ſitzt der Plutos, ganz golden, wohlgeſtalt, liebreizend. Die Elpis, auch ihrerſeits ſchön von Angeſicht (*εὐπρόσωπος*) und bunt gekleidet führt den geblendeten Begehrenden ein; ſie führt ihn weiter und weiter, ſchon aber nehmen ihn andere Frauen in Empfang, die *Δουλεία* und die *Ἀπάτη* (die letztere ſahen wir ſchon oben beim Sophokles und beim Palladas als Begleiterin der *ἐλπίς*), und die überlaſſen ihn dem *Πόνος*, der weiter dem *Γῆρας*. So ſieht er ſich endlich bei *Ὕβρις* und *Ἀπόγνωσις* angelangt. Die Elpis aber iſt davongeflogen.

Ob nun schon dies Lukianische Gemälde allgemeingültig genug aussieht, um auch für viele analoge Situationen des Lebens als Illustration zu dienen, so ist doch die „Hoffnung" des Epicharm vielmehr im Zusammenhang mit näher stehenden litterarischen Erscheinungen zu betrachten. Es sind zu vergleichen die *Πλοῦτοι* des Kratinos, der *Πλοῦτος* des Aristophanes, der uns in seiner zweiten Bearbeitung vorliegt.

Die Reichthümer des Kratin stehen an der Spitze einer längeren Folge von Stücken der alten Komödie, in welchen die Herrlichkeiten der Zeiten Saturns, des goldenen Zeitalters, des *βίος ἀρχαῖος* ausgemalt wurden.[63]) Nach diesem inhaltlichen Gemeinsamen hat schon die Litteraturwissenschaft des Alterthums die betreffenden Dramen in chronologischer Folge zusammengestellt[64]). Kratinos wußte von jener Zeit zu erzählen, daß man in ihr noch mit Weizen- und Gerstenbrode, das auf den Bäumen gewachsen, in den Palästren Astragalen spielte.[65]) Die nämlichen Schilderungen kehrten wieder in der Thierkomödie (*Θηρία*) des Krates, in des Teleklides Amphiktyonen, des Pherekrates Bergleuten (*Μεταλλῆς*) und Persern, den Sirenen des Nikophon, den Thuriopersern des Metagenes, den Tageniſten des Aristophanes. Sie redeten von der Zeit, wo der Tisch gerufen wird und sich von selbst hinstellt und deckt, wo der Lauf der Flüsse Brod und Kuchen führt, wo es keinen Unterschied giebt zwischen Herren und Dienenden. Da hören wir z. B.:

Welch Leben das war, ich erzähl' es dir gern, das ich vormals gönnte den Menſchen.
Zum erſten war Frieden im Land ſo gemein, wie das Waſſer gemein iſt im Waſchtrog.
Und der Erdkreis litt nicht Sorge, nicht Noth. Was man brauchte, war alles von ſelbſt da.
Wein ſprudelt' in Quell'n von den Bergen. Es lag vor den Mündern der Menſchen im Kampf ſtets
Von Waizen das Brot und von Gerſte das Brot, ſehnſüchtig verſchlungen zu werden,
Und man ſchluckte da nur, was am weißeſten war. Die Fiſche, die blieben zu Haus nicht,
Sie kamen und waren vortrefflich gekocht und ſervirten ſich ſelbſt auf den Tiſchen.
Vor den Bänken, ein Fleiſch hinwälzender Strom, heiß dampfend ergoß ſich die Suppe.
Und verlangte man Sauce, ſo floß ſie pikant in einem Syſtem von Kanälen,
Daß man ſchlürft' und ſchleckte das liebliche Naß ohn' Ende nach Herzensverlangen.
Dann war da, mit Zimm't und mit Zucker beſtreut, Confect in zierlichen Schüſſeln.
Dann flogen gebratene Lerchen von ſelbſt in den Hals dir, garnirt mit Paſtetchen.
Dann kam das Getümmel der Torten und ſtritt, dir zwiſchen den Zähnen zu liegen.
Wurſtſchnitten indeß für die Kindlein gab's und Bonbons, damit Knöchel zu ſpielen.
Und kurz: ſchön feiſt war da jeglicher Menſch und im Umfang förmlich gigantiſch.

Es war dem Anſchein nach der gute Dämon Reichthum ſelber, der beim Teleklides ſeinen Hörern dieſe lockende Schilderung vom Schlauraffenglück machte. Wozu aber wurde nun dies Glück geſchildert?

Es iſt zu bemerken, daß eine Reihe jener Stücke gar nicht im Tempus der Vergangenheit, ſondern entweder im Präſens (Thurioperſer) oder aber im Futurum (Thierkomödie, Perſer) oder endlich geradezu in der imperativiſchen Form (Sirenen)[66]) die Herrlichkeiten der goldenen Zeit einführen. Das heißt: es handelte ſich in dieſen Dramen nicht blos um ein poetiſch kindliches Sichzurückträumen in den ἀρχαῖος βίος, ſondern um Wiederherſtellung desſelben in der Gegenwart oder nächſten Zukunft, die eben durch den phantaſtiſchen Gang der Handlung verwirklicht wurde. Und die nämliche Vorausſetzung iſt ſodann auch auf die übrigen Stücke ohne Frage auszudehnen, deren Fragmente das Tempus der Vergangenheit aufzeigen: wie denn vor allem jene lebhaft lüſterne Schilderung der goldenen Zeit, die wir den Dämon Reichthum ſelbſt beim Teleklides geben ſahen, ſeinen Zuhörern gegenüber doch nur den Zweck haben konnte, Wünſche zu erregen, auf deren Erfüllung alsdann die weitere Aktion nothwendig irgend welchen Bezug nahm. Insbeſondere aber ſcheint dies auch von den „Reichthümern“ des Kratinos zu gelten, wo den alten Leuten, die in den Leſchen ſitzen, die Würſte in den Mund hängen (frg. 164 Kock), wo man kämpft um eine Ochſenkinnlade (fr. 163), wo

beſte Fiſchſorten anſcheinend ſich ſelbſt einführen mit einem: „In mir ſeht ihr den Thunfiſch“ (*ἐγὼ γάρ εἰμι θυννίς κτλ.* fr. 161)[67]). Der pluraliſche Titel *Πλοῦτοι* ſelbſt läßt ſich nicht wohl anders verſtehen als dahin, daß verſchiedene Arten des Reichthums[68]) unterſchieden wurden, die zur Glückſeligkeit zuſammengewirkt und muthmaßlich perſonificirt ſich als ſolche eingeführt haben.

Dieſe Utopien des ausgelaſſenen komiſchen Spieles ſcheinen nur der heitere Ausdruck eines ſehr ernſt gemeinten Gedankens zu ſein, der jene Zeiten beſchäftigte. Der demokratiſche Zuſchauer liebte es, eine allgemeine Bereicherung, die Befriedigung aller Wünſche aller Menſchen, die Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Reichen und Dienenden, das Glückſeligſein ohne Mühe (*ἀπραγμόνως εὐδαιμονεῖν*)[69]) auf der Bühne verwirklicht zu ſehen. Der communiſtiſche Gedanke der Ausgleichung der Beſitzesunterſchiede und der Auftheilung aller Güter beſchäftigte damals auch ernſthafte Männer, er war erſter Gegenſtand der kaum entſtehenden Staatswiſſenſchaft: auf die communiſtiſchen Vorſchläge des Phaleas von Chalkedon[70]) und auf die des Hippodamos von Milet[71]) folgte in verwandtem Sinne der Staat Plato's[72]).

Nicht Vorzug der Geburt, nicht Reichthum ſoll bei dieſen Theoretikern einen Standesunterſchied begründen. Stände ſind bei ihnen nichts weiter mehr als verſchiedene Berufsarten. Der Grundbeſitz wird aufgetheilt, und Gold und Silber, das Beſitzesungleichheit nothwendig bewirkt, vom Staat ferngehalten[73]). Hier gilt das *κοινὰ*

τὰ φίλων[74]). Welchen Zwecken alsdann die ſo communiſtiſch conſtituirte Geſellſchaft dient, iſt eine andere Frage; erſtes Motiv zu ſolchen Theorien aber war die Gerechtigkeit.

Der oben angeführte Katalog hierher gehöriger Komödien iſt aber nicht vollſtändig. Seinem Urheber mag die Schilderung plötzlich eingekehrten köſtlichen Reichthums, wie ſie Karion beim Ariſtophanes giebt im Plutos v. 803 ff., nicht extravagant genug geweſen zu ſein[75]); gewiß zählte er auch den Plutos nicht mehr zur alten Komödie, auf die er ſich beſchränkt hat. Nicht ſo kann es ſich dagegen erklären, daß er das Χρυσοῦν γένος des Eupolis ausließ, deſſen Titel wenigſtens auf verwandten Inhalt weiſt[76]). Auch Stücke des Archippos und des Nikoſtratos, von denen faſt nichts als der Titel Πλοῦτος bekannt, mögen hier wenigſtens genannt werden.

Das Ariſtophaniſche Stück muß und kann uns nun für alle dieſe volksbeglückenden Komödien als Muſterbeiſpiel dienen. Die Idee der Hoffnung ſelbſt hat in der phantaſtiſchen Aktion desſelben eine Rolle freilich nicht erhalten. Es wurde dies durch die Formation des Mythos ausgeſchloſſen. Nebenbei iſt es aber allerdings die Ausſicht auf plötzliche Bereicherung, die im erſten Theile Alles elektriſirt und ſogar Greiſe hinreißt mit den Sklaven den Kyklops zu tanzen (v. 290 ff.); insbeſondere ſoll grade die kleinbürgerliche Arbeiterclaſſe,

ſollen die *δημόται τοῦ πονεῖν ἐρασταί* zum Mitgenuſſe des neuen Glückes eingeladen ſein (v. 254).

Denn der Grundgedanke der Fabel iſt ein ſozialtendenziöſer, hebt ſich als ſolcher aber um nichts über die gewöhnliche Volksmeinung. Alle Armen ſind brave Leute, alle Reichen ſind Schurken: eine in etwas weniger kategoriſcher Formulirung ſchon durch Solon[77]) ſtabilirte Auffaſſung:

πολλοί τοι πλουτεῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται,

die übrigens auch in des Theognis[78]) Faſſung geläufig ſein konnte:

οἱ μὲν γὰρ κακότητα κατακρύψαντες ἔχουσιν
πλούτῳ, τοὶ δ' ἀρετὴν οὐλομένῃ πενίῃ[79]).

Der Komiker fordert nun, der Reichthum müßte, wäre er gerecht, nur zu den braven Leuten gehen und die Schurken verlaſſen. Es iſt denkbar, daß Ariſtophanes durch dieſe Intoleranz im communiſtiſchen Gedanken die übrigen Komiker, die ihn vertraten, überbot. Die dramatiſche Entwicklung des Plutos beſteht nun in einer einzigen Handlung, die ſogleich den Knoten löſt: es gelingt den von Zeus geblendeten Dämon des Reichthums wieder ſehend zu machen, damit er die ehrlichen Leute erkennen und die Schlechten vermeiden könne. So iſt denn wirklich das Volk beglückt, die Reichen darben, die Götter aber ſind bei dieſer Erfüllung aller Wünſche überflüſſig gemacht[80]).

Bei ſo ſchnellem glücklichen Ausgange war, wie geſagt, für die Hoffnung als Motiv kein Raum[81]). Beachtenswerth iſt nun aber, daß der Dichter in dieſe über den trivialen Gegenſatz von Reich und Arm, Gut und Schlecht um nichts ſich erhebende Erfindung als Excurs eine Studie ſophiſtiſcher Redekunſt eingelegt hat, welche, für die Vulgärvorſtellung paradox, in Wirklichkeit den einzigen tiefer gehenden Gedanken des Stückes ausmacht.

In der Form der Sentenz begegnen wir auch ſonſt in claſſiſcher Zeit dem Gedanken, daß die Noth das Arbeiten lehre, in der weitergebildeten Form, daß die Noth die Handwerke oder Künſte erſchaffen. Dieſer Gedanke klingt nur erſt vor in des Euripides allgemeinerem Ausſpruch:

ἐν τῷ γὰρ ὄλβῳ φαυλότης ἔνεστί τις,
πενία δὲ σοφίαν ἔλαχε διὰ τὸ δυστυχές,

verkürzt zu der ſprichwörtlichen Wendung: *πενία δὲ σοφίαν ἔλαχε*[82]). Ebenſo fehlt die ſcharfe Faſſung noch in folgenden Worten desſelben Dichters[83]):

ἤδη γὰρ εἶδον . . .
λιμόν τ' ἐν ἀνδρὸς πλουσίου φρονήματι
γνώμην δὲ μεγάλην ἐν πένητι σώματι.

Und ſo gab der Komiker Antiphanes[84]) für den Satz, daß der Hunger alles verſüße, die Begründung: „denn Armuth iſt die Lehrerin des menſchlichen Lebens“

πενία γάρ ἐστιν ἡ τρόπων διδάσκαλος. Dagegen tritt nun aber jener Gedanke ganz rein heraus in dem Satze: paupertas omnes artes perdocet ubi quemque attigit, den uns die reproducirende Komödie der Römer überliefert[85]); ebenſo aber auch bei dem Sophiſten und Moraliſten Anaximenes, muthmaßlich dem Lampſakener und Zeitgenoſſen der jüngeren Komödie[86]): ἡ γὰρ πενία καὶ πρὸς τὰς τέχνας δεινοτέρους καὶ πρὸς τὸν βίον τεχνικωτέρους τοὺς ἀνθρώπους καθίστησι. Später kehrt er ſodann oftmals wieder, ſowohl bei Anderen[82]) als auch im Hermes des Eratoſthenes[87]). Daß er aber älter als die Komödie war, läßt ſich meines Wiſſens nicht nachweiſen.

Es iſt nun wichtig, daß dieſen Satz Ariſtophanes nicht, wie die Andern, blos als Sentenz bringt, ſondern excurſiv zum Gegenſtand einer bedeutenden Disputation erhoben hat. Er hat ſie mit Geſchick vorbereitet. Im Laufe der erſten Scenen[88]) hat er als ſelbſtverſtändliche Meinung aller Betheiligten und ſo auch des zuſchauenden Publikums die Anſicht zum Ausdruck gebracht: nur durch den Reichthum ſeien erfunden (ηὑρημένα) alle Handwerke und Wiſſenſchaften (τέχναι καὶ σοφίσματα); durch den Reichthum ſeien entſtanden die Kunſt des Sattlers, des Zimmermanns, des Schmiedes und Goldſchmiedes, des Walkers, des Gerbers und ſo fort. Hernach tritt die verhaßte Penia auf[89]). Jeder flieht ſie. Sie ſoll vertrieben werden. Sie verſucht zu ihrer Vertheidigung noch ein Plaidoyer[90]); ſie will den ἥττω λόγον κρείττω

ποιεῖν; sie lehrt unter dem Widerſpruch der Liebhaber des Plutos: nicht er, ſondern ſie ſelbſt, die Armuth ſei es, durch die jede τέχνη und σοφία der Menſchen gedeihe; denn offenbar habe ja nur der Arme, der ſich Geld verdienen muß, nicht aber der ſchon Reichgewordene Trieb und Anlaß

zur Schiffsbaukunſt und zum Schmied'handwerk, Stellmacher- und Schneidergewerbe,
Flickſchuſter zu ſein und Wäſcher zu ſein und zu gerben und Ziegel zu ſtreichen
und das Feld zu beſtell'n mit furchendem Pflug, daß gedeihe der Segen Demeters.

Iſt der Reichthum allgemein, wird der Standesunterſchied aufhören, wird niemand mehr dienen wollen, wird jeder einzelne Reiche ſomit ſelbſt für ſeine Bedürfniſſe ſorgen, ſelbſt den Pflug führen, ſelbſt zimmern und weben müſſen. Das heißt alſo: die communiſtiſche Grundidee des Stückes iſt in dieſem Excurs ſophiſtiſcher Redekunſt von der Penia durch den Nachweis widerlegt, daß ohne Vermögensunterſchiede und ohne einen nichtbeſitzenden Stand die menſchliche Cultur zu Grunde gehe. Und es ſind nicht Gegengründe, ſondern es iſt die rohe Gewalt, mit der dann die Penia vertrieben wird. Plato im Staat [91]) löſte dieſen Conflikt dahin, daß das Vermögen des Arbeiters ein mittleres ſein müſſe; denn der allzu reiche Arbeiter werde allerdings unbetriebſam, indeß der allzu arme dagegen ſchlechte Waare herſtellt.

So werden wir auf natürlichem Wege zur Ermittelung der Bedeutung weiter geführt, welche Epicharm seinem *Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος* betitelten Drama beilegen mußte. Man würde einer großen Unwahrscheinlichkeit folgen, dächte man sich etwa die Hoffnung in ihm in so pessimistischer Weise gefaßt wie beim Lukian. Wir werden schon jetzt, bevor weitere Ueberlegungen hinzukommen, vermuthen, sofern Elpis begrifflich Nichtbesitz involvirt und also durch Plutos ausgeschlossen wird, daß sein Inhalt lehrhaft und daß jener vom Aristophanes gegen den utopischen Communismus durchgefochtene Gedanke von der Triebkraft der Armuth und von ihrer staatsökonomischen Nothwendigkeit im Dienst der Gesellschaft eben hier vom Epicharm vorgebildet war, so zwar, daß er nicht die Penia selber, sondern, schärfer gefaßt, die Hoffnung des Armen auf Gewinn als jene Triebkraft im Dienste menschlicher Cultur hinstellte. Wir haben es also nicht eigentlich blos mit einem Doppeltitel zu thun[92]), denn der einheitliche Titel giebt, indem er die zwei Hauptfiguren des Stückes zusammenstellt, eine Alternative „ob Hoffnung oder ob Reichthum vorzuziehen", das ist diejenige, die im Drama selbst ihre Durchführung fand.

Aus den wenigen Citaten, die aus der Elpis vorliegen, ist vor allem Eines zu entnehmen. Sie war mustergültig durch die Figur des Parasiten geworden, die sie in das komische Drama zuerst einführte. Eine

kurze Rede dieſes Paraſiten giebt uns Athenaeos[93]), in der er eine Selbſtcharakteriſtik entwirft, vollkommen ſeinem ſpäteren typiſchen Charakter entſprechend. Auch andere Perſonen ſprachen nach Athenaeos von ihm ſpottende Worte. Ein Fragment anderen Orts ſcheint gleichfalls dieſen Paraſiten zum Mahle zu rufen[94]). Drei weitere Anführungen[95]) ergeben dagegen nur ſo viel, daß ſie nicht in Bezug auf ihn geſprochen ſcheinen. Daß nun ein ſolcher Schmarotzer, der ſich mit üppiger Speiſe und ungemiſchtem Wein den Bauch vollſchlägt, um hernach auf hartem Boden ohne Streu zu ſchlafen, in eine Gegenüberſtellung von reichen und armen Leuten vortrefflich paßte, iſt leicht einzuſehn. Daß derſelbe aber etwa alleiniger Träger der Hoffnung geweſen wäre und alſo ausreichte den Titel zu erklären, möchte ich keinesfalls glauben. Er wird auch hier, wie ſpäter ſo oft, nur eine beluſtigende Nebenfigur geweſen ſein.

Epicharm's Werke ſind für die komiſchen Dichter Athens das bedingende Vorbild geweſen: das ſteht über jedem Zweifel. Die häufige Titelgleichheit dient für dieſen Bezug als einleuchtendſter Beleg[96]). Daher konnte Plato, als die erſte glänzende Periode der attiſchen Komödie längſt vollendet war, den Epicharm für den Gipfel dieſer Kunſt halten und zwar ſo, daß Epicharm für die Komödie daſſelbe bedeute, was Homer für die Tragödie[97]). Da nun grade eine Figur des Epicharmiſchen Pluto s bei den Attikern ſeit Alexis eine ſo weitgehende

Verbreitung gefunden hat, wird man um so leichter auch an ihren sonstigen, tendenziösen Einfluß zu glauben geneigt sein. Man beachte, daß Nikostratos auch gerade in seinem Plutos den Parasiten angebracht hat[98])! Beim Athenaeos gelten des Aristophanes „Tiegelschlecker" (*Ταγηνισταί*) als das bekannteste unter jenen Stücken, die die Freuden der goldenen Zeit darstellten: Schmarotzer aber spielten in ihm sogar die Titelrolle[99]). Und *Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος* war beim Epicharm wohl nicht einmal der einzige Vertreter dieses ganzen Gedankenkreises: es gab auch *Πέρσαι*, es gab auch *Σειρῆνες* von ihm; aus den letzteren erhalten wir die Beschreibung eines fetten Gastmahls beim Athenäos S. 277 E: es liegt am nächsten anzunehmen, daß jene Sirenen des Nikophon, jene Perser des Pherekrates wiederum vom Epicharm aus angeregt worden sind. Gerade in der phantastisch komischen Behandlung der damaligen socialen Frage und ihrer communistischen Beantwortung scheint also von der Syrakusischen Bühne auf die Athens ein tiefgreifender Einfluß geübt worden zu sein, den im Einzelnen zu verfolgen uns leider nicht vergönnt ist!

Wenn alsdann Plato in seinem „Staat" nach des Phaleas und Hippodamos Vorgang die Gesellschaft communistisch constituirte, so verließ er dabei natürlich vollständig den volksthümlich hedonistischen, grob sinnlichen Staatszweck, machte den Staat vielmehr zum bloßen Mittel zur Weisheitsförderung, dem sich das Wohl-

ergehen des Einzelindividuum gänzlich unterordnete. Keineswegs aber unterließ er es, auf jenes so ersehnte Zeitalter Saturn's abwehrend zurückzublicken. „War dies Zeitalter denn wirklich glückseliger als das unsrige"? Allerdings tausendmal glückseliger, antwortet sein Staatsmann[100]), falls die Menschen damals in ihrer so schönen Muße, da die Natur alles freiwillig hergab, der Weisheitsliebe nachhingen gemeinsam mit den befreundeten Thieren. Wenn hingegen diese Bürger Saturn's, fährt Plato gewiß mit Hinblick auf jene Komödien fort, reichlich gesättigt mit Trank und Speise, sich selbst und den Thieren nur solche Geschichten zu erzählen wußten, wie man sie jetzt über sie erzählt (*οἷοι δὴ καὶ τὰ νῦν περὶ αὐτῶν λέγονται*), so ist das Urtheil über ihr Zeitalter für uns ebenso leicht zu fällen — d. h. wir haben sie zu beneiden keinen Anlaß[101]). Die Phantasie des Dichters Plato spiegelte sodann den Staatsgedanken des Philosophen und reflektirte das Bild in die sagenhafte Vergangenheit: es ist das Bild der Urzeit Attika's und der Poseidonischen Atlantis. Die edlen Geschlechter dieser Platonischen Sage scheinen die Bestimmung zu haben, an die Stelle jener Zöglinge des gemeinen saturnischen Glücks zu treten: denn zwar diente auch diesen Edlen die Natur mit mährchenhafter Verschwendung (vgl. bes. Kritias S. 115), doch wird mit Sorgsamkeit und nicht ohne deutliche Tendenz hervorgehoben (im Kritias S. 120 E—121 A), daß sie auf Besitz sehr geringen Werth legten, außer

auf den der Tugend, daß ſie dem üppigen Genuß nie erlagen, Selbſtbeherrſchung bewahrten in allem Reichthum und ſich bewußt hielten: nur durch Tugend und geſellige Liebe gedeiht das Lebensglück, das eifrige Trachten nach Gütern aber iſt der Güter Ende, wie es das Ende der Tugend iſt.

Die Hoffnung, deren Begriff eben Nichtbeſitz vorausſetzt, wohnt überhaupt und nach allgemeiner Vorſtellung als παραμύθιον ganz vorzüglich der Armuth bei. Reichthum labt den Habgierigen, die Hoffnung den Beſitzloſen:

Spes inopem, res avarum, mors miserum levat[103]).

Darum giebt, wie uns Epigramme im Voraufgehenden zeigten[108]), wer reich geworden, damit der Hoffnung feierlichen Abſchied. Es iſt nur advokatoriſch-ſophiſtiſche Verdrehung des Sachverhalts, wenn Teles in ſeiner Vergleichung von Reichthum und Tugend[104]) den Plutos zu ſeiner Vertheidigung von ſich ausſagen läßt, er hebe alle Künſte und Handwerke durch Hoffnung: τέχνας δὲ πάσας ποιῶ κρείττονας ἐκ τῆς ἐλπίδος. Der Reichthum vindicirt ſich die Hoffnung hier nur, ſofern er ſie bei den Nichtreichen erregt. Von beſonderem Belang iſt dieſe Aeußerung aber dadurch, daß ſie die τέχναι mit der ἐλπὶς in einen ausgeſprochenen Connex bringt, wie wir ihn ja ſoeben für das Gedicht des Epicharm erſchloſſen haben. Auch der Komiker Antiphanes[105]) aber brachte ganz ebenſo Handwerk und Hoffnung ſentenziös

in Verbindung, wenn er in ſeinem Walker den armen Arbeitsmann ſagen ließ:

ἡμεῖς δ' ἔχοντες ἀρραβῶνα τὴν τέχνην
τοῦ ζῆν ἀεὶ πεινῶμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν.

So hofft der Sklave, der ſeinem Herrn entflieht[106]). So hofft der Landbauer und kommt über das Hoffen nicht hinaus[107]). Und dieſer ſelbe Landbauer iſt es, in deſſen Sorge und Dürftigkeit uns auch Heſiod einführt. Die Erga Heſiod's bringen die Elpis an zwei Stellen, die unter einander ſehr verſchieden ſind. Vielleicht grade um ihres ſchwer deutbaren, arkanen Charakters willen iſt vor allem jene Lehrfabel von dem Faß der Pandora berühmt geworden, aus dem alles Uebel gekommen und in dem die Hoffnung allein zurückgeblieben ſein ſollte. Wie immer wir die hier den Menſchen vorenthaltene Hoffnung begrifflich zu beſtimmen verſuchen, die Deutung wird ſpekulativ ausfallen müſſen und führt von der gemeinen Vorſtellungsweiſe ab[108]). Wohl aber zeigt uns Heſiod am anderen Ort, da wo er den Landbau lehrt[109]), ſehr ſchön den um ſeine Erndte ſorgenden Ackersmann, wie er, durch den Winter zur Unthätigkeit gezwungen, nichts zu ſeinem Troſt als die nicht gute Hoffnung hat:

πολλὰ δ' ἄεργος ἀνὴρ, κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων,
χρηΐζων βιότοιο, κακὰ προσελέξατο θυμῷ.
ἐλπὶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει
ἥμενον ἐν λέσχῃ τῷ μὴ βίος ἄρκιος εἴη.

Der Rathschlag des weisen Dichters geht dahin, statt mit dieser Hoffnung zu rasten, vielmehr arbeitsam im Innern des Hauses Nutzen zu schaffen.

Und die Betrachtung derselben Elpis des armen Mannes leitet uns nun zu den alexandrinischen Dichtern weiter; dieselbe wird bei ihnen unser Hauptgegenstand bleiben.

Es wäre in der That von einigem Interesse zu erfahren, in welcher Weise weiterhin die Sentimentalpoesie, wie sie von den Hofpoeten der Epigonenzeit ausgebildet und zu einer separaten Classicität erhoben worden ist, Stellung nahm zu einem zwar von der nüchternen Reflexion verachteten, dagegen aber so eminent volksthümlichen Begriff wie die Elpis. Entschlossen sich diese Kunstdichter als Liebhaber kleiner Formen und kleiner Gegenstände den Mann niederen Standes und Berufes in seiner Alltäglichkeit aufzusuchen, dem menschlichen Stillleben oder Kleinleben seine Poesie abzulauschen und es als Epigramm oder als Idyll zu formen, so war es natürlich, mit dem Mann aus dem Volke auch bei Gelegenheit die Hoffnung aufzunehmen, die sein Leben wirkt, und sie entweder optimistisch oder auch pessimistisch sentenziös zu verwerthen.

Schon lange sind gewisse Partien römischer Elegiker aufgefallen; sie verzeichnen die Lebenslagen, in welchen Hoffnung den Menschen vor dem Selbstmord bewahrt. Daneben stehn nun jene alexandrinischen Gedichtbücher, welche die Elpides geradezu auf ihrem Titel trugen und

als deren Urheber uns die Ueberlieferung die zwei beſten Namen nennt, die das dichtende Alexandria beſaß. Weder dem Kallimachos noch dem Theokrit fehlte die bedeutende Initiative, die da der Poeſie neue Aufgaben ſtellt, um ſelbſt mit einer Muſterlöſung voranzugehen. Waren auch dies ſolche Muſterlöſungen?

Wie durch eine hohe Ringmauer ſcheint ſich der Garten dieſer im Gedicht blühenden Hoffnungen dem neugierigen Auge zu verſchließen. Suchen wir einen Eingang, ſo bietet ſich als einzige Möglichkeit der Verſuch, Breſche zu ſchlagen in die Theokritüberlieferung. Und dieſe iſt nicht ſo feſt gefügt, daß der Verſuch mißlingen müßte.

Den Katalog der Poeſiebücher Theokrit's überliefert uns Suidas folgendermaßen:

> *οὗτος ἔγραψε τὰ καλούμενα Βουκολικὰ ἔπη Δωρίδι διαλέκτῳ. τινὲς δὲ ἀναφέρουσιν εἰς αὐτὸν καὶ ταῦτα· Προιτίδας, Ἐλπίδας, Ὕμνους, Ἡρωίνας, Ἐπικήδεια, Μέλη, Ἐλεγείας, Ἰάμβους, Ἐπιγράμματα.*

Wir lernen alſo neben den Bukolika Theokrit's noch neun weitere poetiſche Bücher desſelben kennen, deren aller Echtheit aber für Suidas in gleichem Grade ungewiß war. Schon aus ihrer zweifelhaften Echtheit ergiebt ſich mit Sicherheit, daß jene neun Bücher keineswegs Theile der *Βουκολικὰ ἔπη* geweſen ſein können ſo, daß letztere etwa den Obertitel zu den neun übrigen

gebildet hätten; sondern alles dies sind selbständige, getrennt stehende Werke gewesen.

Durchmustern wir nun die uns von den Byzantinern überkommene Theokritsammlung *Βουκολικὰ* selbst, so zeigt sich zunächst negativ, daß eine Reihe von hier eingestellten Gedichten zu dem Gesammttitel durchaus nicht passen, also ursprünglich nicht unter ihm gestanden haben können. Zuzugeben ist freilich, daß die Ueberschrift „Hirtengedichte" a potiore stehen und auch einige abweichende Stücke unter sich aufnehmen konnte [110]), so wie Vergil mit sieben Hirtengedichten drei anderen Argumentes verbunden hat. Indeß ist selbst diese Analogie nur scheinbar und beweist das Gegentheil; denn bei diesen dreien trägt Vergil Sorge besonders auszusprechen oder anzudeuten, daß er excurrire [111]). Vor allem aber ist die Zahl der nicht bukolischen Nummern in der Theokritsammlung die größere, wodurch der Titel gesprengt wird. Weiter sagt nun die Ueberlieferung ausdrücklich, Theokrit's Buch Bukolika sei im dorischen Dialekt: hiernach scheiden sich aus zunächst alle dialektisch abweichenden Nummern vom Aites an. Weiter waren es *ἑπτὰ βουκολικά*: durch ihre nicht hexametrische Form fallen also weg die *ἡλακάτη* und *παιδικά*. Und eine andere Thatsache stellt diese Ausscheidungen noch sicherer. Theokrit's Bukolika bestanden jedenfalls nur aus einem Buch, da uns Buchzahlen nie genannt werden; die vorliegende Gedichtmasse ist dagegen so umfangreich, daß sie in keinem Fall in einem einzigen Buch Platz hatte [112]);

also müssen um der Natur des antiken Buches willen eine Reihe von Stücken sich in einem anderen als dem Buch Bukolika befunden haben. Es resultirt, daß eine spätere Redaktion, die die ursprüngliche Buchform aufhob, in einem Teuchos hinter die anscheinend vollständigen Bukolika willkührlich sonstige Theokritgedichte anfügte. Und es fragt sich, woher denn diese genommen sind.

Dem negativen Resultat schließt sich die positive Conjektur unmittelbar an. Die uns erhaltenen Epigramme Theokrit's weisen den Weg, der hier einzuschlagen ist; denn sie entsprechen offenbar dem Separattitel *Ἐπιγράμματα* im Katalog des Suidas. Diesem Weg ist Ahrens leider nicht in seiner Ausgabe, wohl aber in einer zugehörigen Abhandlung [113]) nachgegangen. Sicher entstammen die *ἠλακάτη* und *παιδικά* dem Buch *Μέλη* [114]); sicher der Hymnus auf die Dioskuren [115]) dem Buch *Ὕμνοι*; wahrscheinlich die Lenai dem Buch *Ἡρωῖναι*. Aufgabe der Theokritforschung ist es, auch für die übrigen Stücke ihren ursprünglichen Platz und Titel nachzuweisen.

Die incompleten Heraklisko s und Herakles Leontophonos werden selbständige, monobiblische Epyllia gewesen sein [116]). Zu den Heroinen fügen sich auf das natürlichste die Megara und die Europa [117]). Betrachten wir ferner den Eingang des Preisgedichtes auf Hieron:

Αἰεὶ τοῦτο Διὸς κούραις μέλει, αἰὲν ἀοιδοῖς
ὑμνεῖν ἀθανάτους, ὑμνεῖν ἀγαθῶν κλέα
ἀνδρῶν κτλ.,

ſo empfiehlt dieſer dem Pindariſchen Hymnus nachgebildete Eingang anzunehmen, daß das Gedicht unter den Hymnen ſtand [118]). War dieß der Fall, ſo ordnet ſich weiter unter denſelben Titel auch noch das ähnlich eingeleitende Enkomium auf Ptolemaeus (vgl. V. 8), muthmaßlich auch die Berenike. In dem Katalog konnte ferner neben dem Titel Ὕμνοι ſehr leicht ein μῖμοι ausfallen: aus einem ſolchen Buch Mimen ſcheinen aber Adoniazuſen, Pharmakeutriai und Kyniskas Eros entlehnt zu ſein. Dem Titel Epikedeia aber entſpricht endlich auf das erwünſchteſte der ἐπιτάφιος Ἀδώνιδος, und die Autorſchaft Bion's würde ſomit von dieſem Epitaph auf ein ganzes Buch Epikedien zu übertragen ſein.

Bei andren der Idyllien wird dagegen der Nachweis ihrer Herkunft umſtändlichere Unterſuchungen erfordern [119]). Und ein Beitrag zu dieſen will eben das hier Vorgetragene ſein.

Wir finden unter den noch übrigen nichtbukoliſchen Idyllien eines, das weder zu dem Haupttitel noch aber auch zu einem der übrigen bisher beſprochenen paſſen will, ſich dagegen dem Titel Ἐλπίδες ſo trefflich anbequemt, daß es durch ihn erſt ſein rechtes Verſtändniß zu gewinnen ſcheint. Ich meine die Ἁλιεῖς, nach der Vulgatzählung Idyllion XXI.

Man wolle dies ſeltſame Gedicht einmal unbefangen auf Zweck und Anlage hin durchleſen. Es lautet etwa folgendermaßen [120]):

„Armuth iſt's," Diophant, „die allein Kunſt weckt und Gewerke,"
Armuth, ſie — ach, der Pein Lehrmeiſterin! Selber den Schlummer
Gönnen die häßlichen Sorgen ja nicht den Männern der Arbeit.
Und kaum legte der Schlaf ſich zur Nachtzeit über den Müden,
Fliegt ſchon eilends herzu und verſcheucht ihn das Heer der Gedanken.

Unter dem ſtrohernen Dach auf der Streu von getrocknetem Seegras
Lagen vereint zwei Männer, betagt, Fiſchjäger ſie beide,
Ruhend, nachdem ſie die Streu ſelbſt ſchichteten. Ihre Geräthe
Waren zur Hand. Rings lagen und ſtanden ſie: etliche Körbe,
Ruthen und Haken zum Angeln und, feucht im Moſe, der Köder,
Schnuren und Reuſen und Garn und ein Wirrſal trocknender Seile,
Endlich die Ruder und ruhend auf Planken das alternde Boot ſelbſt.
Unter dem Kopf nebſt Mantel und Hut die dürftige Matte.
Dies ihr ganzer Beſitz, ihr einziger! dieſes ihr Reichtum!
Nicht ein Topf war für Speiſen im Haus: der dünkte zu viel ſchon,
Alles zu viel den Zwein. Denn es drückte ſie bittere Armuth.
Rings kein Menſch, kein Haus freundnachbarlich. Aber vom Meer dicht
Drängte die Welle das enge Gelaß, wegſpülend das Erdreich.
Und da der fahrende Mond noch nicht zur Mitte des Wegs kam,
Wach ſchon lagen die Fiſcher in Kümmerniß, ſchüttelten ſeufzend
Aus den Lidern den Schlaf und ſannen im Herzen und ſagten:

Erſter:

Trug iſt's und Irrthum, Freund, daß wir meinen, in Zeiten des Sommers,
Wo Gott längt die Tage, ſei kürzer deswegen die Nacht ſtets.
Denn wohl tauſenderlei ſchon träumte mir — und noch iſt Tag nicht.

Ja, ich vergaß, daß ſo lang, daß ſo endlos währen die Nächte!

Zweiter:

Schön iſt der Sommer, mein Trauter. Ihn ſchilt mir nicht. Sicher im Kreislauf
Läuft ja die Zeit, nicht nach Laune veränderlich. Aber das Sorgen
Jagte den Schlummer von dir: das macht, daß die Nacht dir ſo lang däucht.

Erſter:

Zeichen und Träume zu deuten, vermagſt du es? Schön und erwünſcht war,
Das mir erſchien, das Geſicht. Und dir auch ſoll es nicht fremd ſein.
Theilen wir ſonſt die Beute, ſo geb' ich dir Theil nun am Traum auch.

Zweiter:

Zwar fehlt ahnender Geiſt mir: ich deute nicht. Iſt doch der beſte
Traumausleger nur der, wem Tiefſinn Lehrer geworden.
Aber zum Reden iſt Muße genug: denn was ließe ſich thun ſonſt,
Wenn man, wie wir, auf der Streu ſchlaflos daliegt am Geſtade?
Wohl rühmt mancher bei Fackeln die Jagd; doch wir haben nur Dornreis,
Müßten uns Feuer indeß aus der Stadt weit holen. So ſprich denn.
Laß den Gefährten erfahren, was Gutes die Nacht dir gezeigt hat.

Erſter:

Dämmerung kam und müde der Seefahrt war ich entſchlafen,
Wenngleich hungernd bereits. Denn ich aß nicht zur Vesper, und Mittags
Hatten wir, glaub' ich, den Leib überbürdet nicht. Schlafend nun war mir's,

Daß ich das Ufer in Haſt aufklomm, und ich ſaß, und ich harrte
Achtſam der Fiſchlein und ſchwenkte voll Argliſt Angel und Köder.
Wirklich, ein Fiſch biß an, ein gewaltiger (etwa ein Hund ſieht
So, wenn er ſchläft, ſein Futter im Traum, wie ich jetzo den Fiſch ſah):
Der war feſt in den Haken verbiſſen. Ich ſah, wie das Blut floß
Und hielt mühſam die Angel: die krümmte ſich, weil er mit Macht zog.
Kaum zwei Hände genügten. Der Strauß war hart mit dem Unthier.
Wie nun den Fiſch, der ſo ſtark, mit ſo winzigem Eiſen emporziehn?
Ganz ſacht, daß er der Wunde vergäße nicht, riß ich am Stachel,
Ließ dann ab, nachgebend — da blieb er! Ich hub ihn nach oben!
Siegsfroh ſtand ich und ſah: was ich zog, ein goldener Fiſch war's,
Ringsum gänzlich von Gold, wahrhaftiglich! Und ich beſorgte,
Ob ich vielleicht den Liebling Poſeidons ſelber gefangen
Oder den theuerſten Schatz der funkelnden Amphitrite.
Voller Behutſamkeit, ſanft löſt' ich ſchließlich den Haken,
Daß nicht durch ihn mir noch Gold wegkam aus dem goldenen Fiſchmaul,
Zog die Beute, ſo ſchnell ich vermocht', auf ſicheren Erdgrund,
Und nun ſchwor ich den Schwur: auf das Meer nie fürder zu gehen,
Sondern vom Golde zu leben im Land und König zu werden.
Wie ich ſo ſchwor, da erwacht' ich. — Nun wolle das Ganze bedenken.
Rede, Geſell; denn mich ängſtet der Eidſchwur, den ich gethan hab'.

Zweiter:

Laß ihn nicht ängſtigen dich. Du ſchwureſt nicht. Iſt doch der Fiſch auch

Fort nun, der goldene, den du geseh'n. Wahn war es und Trugbild:
Hoffnung des Schlummers, du warst's! Heimsuchst du Stätten wie diese.
Auf, laß die Trägheit fahren! Auf, suche den fleischernen Fisch dir,
Daß du vor Hunger nicht sterbest inmitten der goldigsten Träume.

Also das Gedicht leitet sich mit einem Gemeinplatz ein von dem Armen, den die Sorge um den Unterhalt so zu peinigen pflege, daß er von ihr aus dem Schlaf aufgescheucht, der Nachtruhe beraubt wird. Auf diesen Satz folgt als Beleg, doch unverbunden die Erzählung von zweien armen Fischersleuten, die in derselben Hütte schlafen. Sie sind wach schon zur Mitternacht. Den einen hat sein lebhaftes Träumen aufgeweckt. Was er träumte, war ein Glückstraum. Er hat beim Fischen einen goldenen Wunderschatz gefangen, er ist überglücklich gewesen und er hat in seiner Freude sogleich die kühnsten Pläne fassend geschworen: nie wieder zum Fischfang auf's Meer zu gehen, denn er wollte nun König sein (*βασιλεύειν*). Nun ist alles zerronnen — *ψευδεῖς ὄνειροι χαίρετ', οὐδὲν ἦτ' ἄρα.* Der Gefährte muß den enttäuschten Erzähler noch darüber beruhigen, daß ein nur geträumter Eidschwur nicht binde. So macht denn die Ermahnung an das Tagewerk zu gehen den Abschluß, weil doch der Schlaf nicht sättigt und man auch bei goldnen Träumen Hungers sterben kann.

Es giebt also dieser Schluß dem Volksmund nicht Recht, der da sagte, es komme dem Fischer seine Beute auch im Schlaf: *εὕδοντι κύρτος αἱρεῖ*[121]).

Was bezweckte der Dichter, indem er in engem Rahmen dies so gefühlvolle und ausdrucksvolle Bild zeichnete, das in seiner Wirkung doch aber so licht- und freudlos ist? Ihn rührt die Armuth, und Rührung eben ist sein Zweck. Findet er diese Armuth aber auch schon an sich werth des Mitleides, so schreibt er sein Gedicht doch nicht einfach, um sie darzustellen. Er schreibt sein Gedicht vielmehr um zu zeigen, daß der Gipfel der Plage bei dem armen Manne die Hoffnung auf das Glück ist, die ihn nicht verläßt. Denn indem dieses Hoffen ihn verfolgt, bringt es ihn um die Ruhe der Resignation; indem es ihm als Traum erscheint, raubt es ihm sogar die Ruhe des Schlummers. Sehr schön ist die peinigende Sehnsucht nach Glück und Glanz gerade in seiner reizvollsten und wahrsten Gestalt als Traum vorgestellt. Die Bedeutung dieses Traumes läßt sich nicht verkennen.

Man wird zugestehen, um wie viel zweckvoller das ganze keineswegs bedeutende, aber so eigenartige Gedicht erscheinen muß, wenn wir es uns denken dürfen unter der Titelüberschrift: Hoffnung. Ich wüßte keine bessere auszudenken. Und eine solche wird uns nun durch die Ueberlieferung geboten. Das erhaltene Gedicht sucht einen Titel: der erhaltene Titel sucht ein Gedicht. Stellen wir Beides zu einander.

Den gelehrten Lesern hat an unsrem Idyll vor allem Eines auffällig geschienen. Die Gedichte des Titels Bukolika, so wie die Mimen Theokrits beschränken

sich darauf darzustellen. Sie erzählen nur um zu erzählen. Die Halieis fallen aus diesem Stil heraus: der Zweck der Erzählung liegt hier, wie man wohl bemerkt hat, nicht in ihr selbst mehr, sondern sie verhält sich dienend und ist als Beleg einem allgemeinen Gedanken untergeordnet. Wir sind von der doch noch künstlich naiven in die rein sentimentale, von der Thatsachendichtung in die Gedankendichtung hinübergeführt. Ein solches Erzählen mit Tendenz erklärte man für untheokriteisch [122]), wir nennen es vorsichtiger zunächst nur unmimisch und unbukolisch. Hatte der Dichter diese „Fischer" nun aber in seine Gedichtsammlung „Hoffnungen" eingestellt, so war ihr abweichender sentenziöser Charakter schon eben durch diesen Titel indicirt und begründet, der durchaus auf betrachtende Dichtungsart hinweist. Es war ein Buch Reflexionspoesie [123]).

Ob Theokrit selbst wirklich Urheber dieser Elpides gewesen ist, müssen wir dabei in demselben Grade zweifelhaft lassen, wie dies Suidas thut [124]).

Die Gesammterfindung des Fischeridylls in ihrem allgemeinen Charakter erscheint für mich erst nunmehr plan- und sinnvoll; ganz besonders aber gewinnt auch noch sein Schluß jetzt Beziehung und Gewicht. Denn hier ist die Bedeutung des Traumes vom goldenen Schatze vom Dichter selbst zusammengefaßt worden als „die Hoffnung des Schlummers oder der Träume", als ἐλπὶς τῶν ὕπνων. Näher betrachtet besagen die

Schlußzeilen, die nur in einem Nebenpunkt verderbt erscheinen, so viel: der Fischer fordert seinen Gefährten auf, den Gedanken an Schwur und Goldschatz aufzugeben und an die Arbeit zu gehen, indem er, abschließend, diese Hoffnung der Träume anklagt, daß sie die Truggebilde gebracht und den Schlummer verscheucht habe. Folgende Fassung der Stelle ergiebt sich als die sachlich beste (v. 63 ff.): [125])

καὶ σύγε τί τρέσσεις; οὐκ ὤμοσας. οὐδὲ γὰρ ἰχθῦν
χρύσεον ὡς ἴδες εὗρες, ἴσα δ' ἦν ψεύδεσιν ὄψις.
ἐλπὶς τῶν ὕπνων, τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις.
ἄγρει μὴ κνώσσων ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθῦν
μὴ σὺ θάνῃς λιμῷ καίτοι χρυσοῖσιν ὀνείροις.

Zur weiteren Erläuterung mag Folgendes dienen. Es ist nicht zufällig, sondern es ging aus volksthümlicher Anschauung hervor [126]), daß die Elpis in diesem Gedicht als Traum, ihr Gegenstand als Traumgebilde erscheint. Als Pindarisch schon wird uns der Satz überliefert, daß Hoffnungen die Träume der Wachen seien: *τὰς ἐλπίδας εἶναι ἐγρηγορότων ἐνύπνια* [127]). Eben derselbe ging auch unter dem Namen des Aristoteles [128]). Am instruktivsten für das Verhältniß beider Seelenzustände ist wohl die Traumdeutungskunde des Artemidor; nach ihm theilen sich alle Träume entweder in solche,

die διὰ φόβον, oder in ſolche, die διὰ ἐλπίδος geſchehen [129]). Man hat alſo bei allen Träumen nachzuſehen, ob ihre ἐλπίδες eitel und nichtig (μάταιαι und κεναί) ſind oder nicht [130]). Und bei demſelben Autor heißt daher ἦλιος als ſchlummerloſer Tag der Gegner der ἐλπίς [131]). So iſt es denn kaum nöthig, noch andere Beiſpiele derſelben Identification beizubringen. Ich nenne noch ein Epigramm des Palladas [132]), in welchem Hoffnung und Glück, die unſtäten, preisgegeben werden; denn wie Traumgeſichte ſpiegeln ſie uns, was nie iſt und ſein wird, als weſenhaft vor:

Ἐλπὶς καὶ σὺ Τύχη, μέγα χαίρετε. τὴν ὁδὸν εἶρον.
οὐκέτι γὰρ σφετέροις ἐπιτέρπομαι. ἔρρετε ἄμφω,
οὕνεκεν ἐν μερόπεσσι πολυπλανέες μάλα ἐστέ.
ὅσσα γὰρ ἀτρεκέως οὐκ ἔσσεται, ὔμμες ἐν ἡμῖν
φάσματα, ὡς ὕπνῳ, ἐμβάλλετε οἷά τ' ἐόντα.

Es iſt dasſelbe Preisgeben der jugendlichen Hoffnungsträume, das ſchon Krinagonas ähnlich faßte [133]):

Ἄχρι τεῦ, ἄ δείλαιε, κεναῖσιν ἐπ' ἐλπίσι, θυμέ,
πωτηθεὶς ψυχρῶν ἀσσοτάτω νεφέων
ἄλλοις ἄλλ' ἔπ' ὄνειρα διαγράψεις ἀφένοιο;

Lukian [134]) ſagt zu dem, der ſich übergroße Reichthümer erhofft: σὺ δὲ πάλαι τάλαντα καὶ μυριάδας ὀνειροπολήσας κτλ; bei demſelben heißen die ent-

täuſchten Erben des reichen Eukrates[185]) *οἱ ἀπὸ μέσων τῶν ἐλπίδων τὸν ὀνειροποληθέντα πλοῦτον ἀπολιπόντες*; und Dio Chryſoſtomos[186]) führt folgende Vergleichung aus: *ὥςπερ τὰ τῷ ὄντι ὀνείρατα ἀναστάντων εὐθὺς οἴχεται καὶ οὐδὲν αὐτῶν, ὥς φασι, τὸν ἥλιον οὐδὲ τὴν ἡμέραν ὑπομένει, παραπλησίως καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει ἐπιθυμήματά τε καὶ ἐλπίσματα.*

Eben dies illuſtrirt unſer Idyll: *τῶν ἁλιέων ἀναστάντων ἡ ἐλπὶς τῶν ὕπνων εὐθὺς οἴχεται.*

Und es iſt eben der Fiſcherſtand, der ganz vorzüglich mit dem Begriff der Hoffnung verknüpft wurde. Man kann ſich dies leicht erklären. Derſelbe gilt vorzüglich für arm und unglücklich: Hoffnung aber eignet beſonders dem, der Glück und Glanz nur an ſeinen Nebenmenſchen oder nur aus der Fabel kennt. Sodann aber iſt auch der Fang der Beute, der hier nachgeſtellt wird, zufällig genug, um nicht Gegenſtand der Berechnung, ſondern der „blinden" Hoffnung zu ſcheinen. Theokrit ſelbſt nimmt in ſeinen Hirtengedichten einmal Gelegenheit einen Fiſcher namentlich einzuführen[187]), und wie nennt er ihn? *Ὄλπις ὁ γριπεύς*! Es iſt dies keine gedankenloſe Wahl; ſie kann uns einen Wink geben für die Elpides. Ohne Belang iſt es noch, wenn Petron[188]) oder wenn Herodot[189]) auf den Fiſchfang zu reden kommen und dabei der spes praedae, des *ψεύδεσθαι τῆς ἐλπίδος* gedenken. Daſſelbe kehrt noch ſonſt bei den Fiſchern der Aeſopiſchen Fabeln wieder[140]). Sinnig und mit ſprechender Wahrheit ſehen wir bei Oppian

den Fiſcher geſchildert[141]), wie er bei Ueberliſtung des erleſenen Anthias ſtolz iſt auf ſeine Ueberlegenheit und „hoffnungsvoll lächelt“:

ὁ μὲν ἀσπαλιεὺς κεχαρημένος ἐλπωρῇσι
μειδιάα, δείπνοις δὲ νέοις ἐπιτέρπεται ἰχθύς.

Antiphanes im „Problema“ ſetzte in einer entſprechenden Schilderung nach ſeltenerem attiſchen Sprachgebrauch für die *ἐλπὶς* die *οἴησις*, die hoffnungsvolle Erwartung, ein:

ἰχθύσιν ἀμφίβληστρον ἀνὴρ πολλοῖς ἐπιβάλλων,
οἰηθείς, μεγάλῃ δαπάνῃ μίαν εἵλκυσε πέρκην[142]).

Das Netz iſt für viele Fiſche ausgeworfen; die Erwartung iſt groß wie der Mühaufwand; ein einziger geringer Fiſch iſt die Beute. Dieſelbe Hoffnung ſteht nicht minder deutlich zu leſen auf dem erregten Angeſicht der ſchönen broncenen Fiſcherſtatue aus Pompeji, welche ſich im Neapler Muſeum befindet; jenes Lächeln der Zuverſicht fehlt hier; ängſtliche Erwartung ſpannt die Züge; der Mund ſteht halb offen; das Auge ſieht unruhvoll nach der Angel. „Ruhevoll“ denkt ſich das Goethiſche Lied den Typus des deutſchen Anglers: je verſchiedener hiervon die antike Plaſtik ihrerſeits den Typus beſtimmte, deſto geeigneter iſt er unſere Achtſamkeit zu erregen. Und weiter erſcheint als bemerkenswert, daß in den pſeudo-ovidiſchen Halieutika der Dichter, um die Kunſt des Fiſchfangs als ſein Thema zu definiren, mit geradezu auffälliger

Emphaſe ſagt, er habe in dieſe Kunſt alle ſeine Hoffnung geſetzt:

[namque marina][143])
Noster in arte labor positus, spes omnis in illa.

Deutlicher noch tritt das Typiſche dieſer Auffaſſung im Rudens des Plautus heraus: als Trachalio der Fiſcher gewahr wird, redet er ſie als famelica hominum natio an, fragt ſpottend „wie lebt ihr, wie ſterbt ihr?“ quid agitis, ut peritis? und jene antworten: „wir leben nach Fiſcherart, von Hunger, Durſt und Hoffnung“:

Ut piscatorem aequomst, fame sitique speque[144]).

Vor allem aber möge man mit dem Idyll vom Traum des Fiſchers endlich die Charakteriſtik vergleichen, welche Oppian zu Anfang ſeiner Halieutika von den Helden ſeines Gedichtes giebt[145]). Das Leben des Waidmanns erſcheint ihm als angenehm (vgl. beſ. *μαλακὴ κλίσις ὕπνου ἕλεσθαι εὐδίου ἐκ καμάτοιο*), nicht weniger das des Vogelſtellers: den Fiſchern aber ſchmeichelt Hoffnung den Sinn gleichwie ein Traum:

τλησιπόνοις δ' ἁλιεῦσιν ἀτέκμαρτοι μὲν ἄεθλοι,
ἐλπὶς δ' οὐ σταθερὴ σαίνει[146]) *φρένας ἠύτ' ὄνειρος.*

Erinnerte ſich hier Oppian vielleicht ſelbſt eben jenes Idyllions, das ſeinen Vers zu erläutern ſo ſehr geeignet iſt?

Denn auch ſonſt hat das Idyll Leſer gefunden.

Von ihm ſcheint ein übrigens geſchmackloſes Epigramm verwandter Erfindung angeregt: [147])

Einſt als ein Fiſcher in's Meer fangluſtig die härene Schnur warf,
Fiſcht' er den haarloſen Kopf eines Ertrunkenen auf.
Dieſer ſo leblos und leibles Gefundene rührte ſein Mitleid;
Ohne Geräth, mit der Hand ſcharrt' er ein einfaches Grab
Da fand Gold er vergraben, unzähliges! Wahrlich, wer fromm iſt
Und recht handelt, verfehlt ſeine Belohnungen nie.

Die Angel erbeutet den Schatz hier alſo indirekt, und ſo iſt zur Moral Gelegenheit gegeben.

Es kann aber auch noch eine zweite Reminiscenz an dasſelbe Idyll conſtatirt werden. Ich meine jenen Mikyllos beim Lukian [148]), dem von reichen Erbſchaften geträumt hat; ſein Hahn hat ihn zu ſeinem Aerger aufgeweckt und giebt ihm nun den weiſen Rath: „nimm dich in Acht, daß du bei deinen reichen Träumen nicht noch am Tage Hungers ſterben mußt", *ὅρα ὅπως μὴ ὄναρ πλουτῶν λιμώττῃς ἀνεγρόμενος*, genau entſprechend jenem Schlußverſe:

μὴ σὺ ϑάνῃς λίμῳ καίτοι χρυσοῖσιν ὀνείροις.

Oder entſtammt dieſe Aehnlichkeit vielmehr gemeinſamem Vorbilde? Es wäre das eine immerhin zuläſſige Annahme. Dieſes Vorbild würde aber alsdann in der Komödie zu ſuchen ſein.

Denn es bleibt uns noch die Aufgabe übrig, so weit dies thunlich ist, den inhaltlichen Zusammenhang des Fischeridylls mit der voraufliegenden Litteratur klar zu stellen. Für einen solchen kann es aber kein besseres Indicium geben, als Uebernahme charakteristischen Gedankengutes, Weiterführung eigenthümlich ausgeprägter Begriffe. Bei vorliegendem Idyll ist schon Vielen der höchst sentenziöse Ton aufgefallen, mit dem seine Einleitung einsetzt und der es von den übrigen Gedichten der Theokritischen Sammlung stark abhebt. Die Worte lauten:

Ἁ πενία, Διόφαντε, μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει,
αὐτὰ τοῦ μόχθοιο διδάσκαλος· οὐδὲ γὰρ εὕδειν
ἀνδράσιν ἐργατίναισι κακαὶ παρέχοντι μέριμναι.
*κἄν ὀλίγον νυκτός τις *ἐπιβήσεται τὸν ὕπνον,*[148])
αἰγνίδιον θορυβεῦσιν ἐπιπτάμεναι μελεδῶναι.

Man wird überrascht sein an der Spitze einer Erzählung von der getäuschten Hoffnung eines Fischers jenen Gedanken wiederzufinden, der uns in den voraufgehenden Betrachtungen schon eingehend beschäftigte. Wie als

Motto steht hier über dem Ganzen, schön und straff formulirt, eben jener im Plutos des Aristophanes verfochtene Satz, daß alle τέχναι und σοφίαι von der πενία und zwar von ihr allein geweckt werden. Der Satz wird dann sofort und, wie es scheint, nicht ohne einige Gewaltsamkeit im nächsten Verse, dessen Anknüpfung durch Bücheler's Berichtigung[149]) αὐτομάτω μόχθοιο διδάσκαλος erst Correktheit gewinnt, zu dem zweiten abgebeugt: „aber Armuth drückt auch; sie lehrt nicht nur die Künste, sondern auch die Plage." Und nur zu dieser zweiten Abbeugung der ersten Sentenz, nur zu dem μόχθοιο διδάσκαλος wird alsdann mittelst γὰρ eine weitere Begründung, nur hieran endlich wird die Erzählung selbst als Illustration angefügt. Der Anfangsvers ist also für das Ganze inhaltlich im Grunde vollständig entbehrlich; sein Vorhandensein wird für uns nur unter der Annahme begreiflich, daß er als ein geläufiger und fundamentaler Satz für den Dichter einen obligaten Ausgangspunkt gebildet hat, welchen er alsdann im Nachfolgenden zu seinem Zwecke parodirt und nahezu in sein Gegentheil verkehrt[150]).

Wir thun gewiß Unrecht, auf einen doch keineswegs geschmacklosen Dichter den Verdacht des Silbenstechens zu lenken. Gleichwohl ist im Wortlaut des ersten Verses das Verbum ἐγείρει vielleicht nicht ganz zufällig gewählt. Vom ἐγείρειν im anderen Sinne handelt ja das Gedicht im Folgenden. Konnte der Dichter sagen wollen: Armuth weckt das Handwerk, Armuth hält aber

auch allnächtig den Handwerker wach: die nützliche ſchadet dem, durch den ſie nützt?

Fragen wir aber, woher jener Satz geläufig war, ſo ſind wir durchaus an die Komödie gewieſen, ob nun dem Epicharm, ob dem Ariſtophanes, ob einem anderen Komiker die Uebermittelung zufiel.

Noch einige Anklänge mehr laſſen ſich aus demſelben Idyll heraushören, mit denen es anklingt an die Komödie. Vor allem ſind die Worte, mit welchen der wachende Fiſcher über die Länge der Nacht klagt: *τί τὸ χρῆμα χρόνων ταὶ νύκτες ἔχοντι* und *οὐδέπω ἀὼς* (v. 24 f.) auffallend ähnlich denen des nachtwachenden Strepſiades beim Ariſtophanes: *τὸ χρῆμα τῶν νύκτων ὅσον* und *οὐδέπου' ἡμέρα γενήσεται*[151]). Ferner fand ſich die Sentenz über den beſten Wahrſager: *οὗτος ἄριστος ἐστὶν ὀνειροκρίτας ὁ διδάσκαλός ἐστι παρ' ᾧ νοῦς* genau vorgebildet beim Menander[152]). Insbeſondere hat aber die Beſchreibung des Nachtlagers des Dürftigen, die wir beim Theokrit finden, als ſolche ſchon im Plutos des Ariſtophanes ſelbſt und zwar gerade in der Partie, die von der Penia handelt, ihr Ebenbild, woſelbſt Chremylos die Worte zu der Armuth ſpricht[153]):

Was könnteſt du jemals Gutes verleihn, wenn nicht Brandblaſen vom Badhaus
Und hungernder Kinderchen Jammern um Brod und der keifenden Alten Gekreiſche?

Denn die Unzahl Läuf' und Wanzen und Flöh' und Fliegen
erwähn' ich dir gar nicht,
So viel ſind ihrer, die Nachts dein Haupt umſumſend immer
dich quälen,
Dich erwecken vom Schlaf, dir ſchwirren in's Ohr: willſt
hungern du? auf, an die Arbeit!
Und dazu kommt, daß ſtatt Mantel und Wams man Lumpen hat,
und ſtatt des Bettes
Ein Strohſack dient mit Wanzen geſtopft, der immer den
Schlafenden wach hält,
Statt Teppiche modernde Matten man braucht, ſtatt ſchwellender
Kiſſen zu Häupten
Ein kantiger Feldſtein ſtützet den Kopf.

So wie die Uebertreibungen, vor allem die in das Häßliche, bei dem Alexandriner ſämtlich weggefallen ſind, iſt insbeſondere bei ihm an Stelle des Ungeziefers, das den Armen den Schlaf raubt, die *ἐλπὶς τῶν ὕπνων* ſelbſt eingetreten. Eigentliche Wortanklänge ſind nicht vorhanden, doch entſpricht das *στρωσάμενοι βρύον ἂν᾽ον* des Theokrit v. 7 dem Ariſtophaniſchen *ἀντὶ δὲ κλίνης στιβάδα σχοίνων*, dem Theokriteiſchen *νέρθεν τῆς κεφαλῆς φορμὸς βραχύς* das Ariſtophaniſche *καὶ φορμὸν ἔχειν ἀντὶ τάπητος*[154]) *σαπρόν*, *ἀντὶ δὲ προσκεφαλαίου λίθον εὐμεγέθη πρὸς τῇ κεφάλῃ*. Vor allem iſt die Ermahnung beim Ariſtophanes: „ſteh' auf vom Schlaf, damit du nicht hungerſt", *πεινήσεις, ἀλλ᾽ ἐπανίστω*, beim Theokrit zur Schlußpointe des Idylls erhoben worden.

Iſt dieſe Gemeinſamkeit nun auch zuverläſſig genug,

um auf sie eine Schlußfolgerung zu gründen[155])? ist sie nicht etwa doch Gabe des Zufalls gewesen — des Zufalls, das würde heißen, irgend einer anderen, nur unsrer Kenntniß und Controle entzogenen Anregung? Man sieht, wie wichtig es ist, daß uns gerade für dieselben Halieis auch eine anderweitige stoffliche Beeinflussung durch die Komödie nachzuweisen vergönnt ist.

Uns ist eine Fischerkomödie erhalten, der Rudens des Plautus. Sie hat uns vorhin dafür einen Beleg gegeben, daß die spes ein mit dem Fischer gern verbundener Begriff war. Sie bietet uns aber des Bekannten mehr. Zunächst etwas blos Stilistisches. Der Chorgesang der Fischer führt sich ein mit der Darstellung der eigenen Armuth. Ihr einziger Besitz ist eben das Fischergeräth, das sie mit sich führen; der Zuschauer kann also sogleich sehen, wie „reich" sie sind[156]):

Necessitate quidquid est domi id sat est habendum.
Nos iam de ornatu propemodum ut locupletes simus scitis.
Hisce hami atque haec harundines sunt nobis quaestu et cultu.

Es gilt hier, die Allegorie oder den ironischen Ton des locupletes zu beachten und alsdann zu vergleichen, daß Angelhaken, Netze und Aehnliches auch im Idyll unter dem aufgezählten Hausgeräth die Hauptstelle einnehmen und daß auch sie mit der nämlichen spottenden Allegorie gerade der Reichthum der Fischer genannt werden[157]):

τοὶ κάλαμοι, τἄγκιστρα, τὰ φυκιόεντα
δέλητα . . .
οὗτος τοῖς ἁλιεῦσιν ὁ πᾶς πόρος, οὗτος
ὁ πλοῦτος.

Merkwürdiger iſt, daß der alte Daemones im Rudens gleichfalls träumt, daß er gleichfalls ſeinen Traum erzählt und daß er dieſe Erzählung eben mit der Sentenz des Theokrit οὐδὲ γὰρ εὕδειν παρέχοντι einleitet[158]):

Miris modis di ludos faciunt hominibus
Mirisque exemplis somnia in somnis danunt.
Ne dormientes quidem sinunt quiescere:
velut ego hac nocte quae processit proxuma
Mirum atque inscitum sonmniavi somnium.

Und nun ein Drittes. Gripus, des Daemones Sklave, iſt ohne Wiſſen ſeines Herrn Nachts fiſchen gegangen. Denn: lucrum praeposivi sopori et quieti — nam qui dormiunt lubenter, sine lucro et cum malo quiescunt[159]). Und Gripus hat bei dieſem nächtlichen Fiſchzuge nun einen wunderbaren Fang gethan. Die Beute iſt ſo ſchwer: er meint, es ſei ein goldener Schatz, den er gefangen. Grave quid inest. Aurum hic ego inesse reor! Und ſo wie nun auch weiter beim Theokrit der Fiſcher das Fiſcherhandwerk hinfort aufgeben und König ſein will (βασιλεύειν), ſo wird der Fiſcher Gripus zu den kühnſten Hoffnungen durch ſeinen goldenen Fang emporgeſchnellt: er will freigelaſſen werden; er will Acker, Haus und Sklaven kaufen; nicht

Stauden, der Fels, das Erdreich, das Haus, ſelbſt die fließenden Waſſer:

Vix spes ipse suas animo capit, aurea fingens
Omnia, [161])

bis das übernatürliche Glück ſich ſelbſt an dem Glücklichen rächt. Indeſſen iſt der Einklang zweier weiterer Behandlungen jenes ſelbigen Themas in der nachclaſſiſchen ſophiſtiſchen Proſa mit der Plautiniſchen Faſſung ein ſo merkwürdiger, daß auf ein gemeinſames Vorbild ſchon um ihretwillen gerathen werden müßte, deſſen Urheberſchaft ſich mit Wahrſcheinlichkeit nur der Kunſt eines Diphilos und ſeines gleichen zuſchreiben ließe. Es verlohnt von den Worten des Sklaven beim Diphilos-Plautus noch einmal genauer Notiz zu nehmen. Sie lauten:

Nunc tibi, Gripe,
Haec occasio optigit, ut liberet te praetor ....
Iam ubi liber ero, igitur demum instruam agrum
atque aedis, mancipia.
Navibus magnis mercaturam faciam. Apud reges
rex perhibebor.
Post animi causa mihi navem faciam, atque imitabor
Stratonicum:
Oppida circum [tum] vectabor; ubi nobilitas mea
erit clara,
Oppidum magnum commoenibo: ei ego urbi
Gripo indam nomen
Monumentum meae famae et factis ibique regnum
magnum instituam ....
Set — hic »rex« cum aceto pransurust et sale, sine
bono pulmento.

Die Glieder dieſer Wunſchkette hängen gut in einander, ausgenommen jene auffälligen Worte apud reges rex perhibebor; das Königſein folgt hernach; hier ſteht es viel zu früh zwiſchen Kaufhandel (mercaturam faciam) und erſter kriegeriſcher Schiffsausrüſtung (post mihi navem faciam); es war, wenn nicht abſichtlich deſultoriſch geredet wird, nur nach den Worten ubi nobilitas mea erit clara möglich. Es könnte hier mit dem „König" nur der Patron der Paraſiten gemeint ſein. Daß zum Vergleich grade Stratonikea und Στρατόνικος gewählt ſind, wäre ſinnlos (denn wo war das magnum regnum eines Stratonikos?), wenn nicht ganz äußerlich die Etymologie des Wortes dazu veranlaßte: als „Heerbeſieger", als „militäriſcher Abenteurer" baut Gripus animi causa ſein Schiff und ſucht die Städte ab [162]).

Die Reſte, die uns aus Teles beim Stobaeos erhalten ſind, beſchäftigen ſich zu einem Theil damit, den Werth des Reichthums gegen den der Tugend abzuſchätzen; in den Dienſt abgebrauchten philoſophiſchen Raiſonnements tritt hier mehrfach eine feine pſychologiſch ethopöetiſche Beobachtung. Lebensſumme des ſtrebenden Durchſchnittsmenſchen iſt hiernach das nimmer zufriedene Verlangen vom Schlechten zum Guten, vom Guten zum Beſſeren, das kein Ende hat; jene ungeſchickte, ſelbſtpeinigende Hoffnung, die nie zum rechten Genuß des Vorhandenen kommt, heißt dem Autor δυσελπιστία und ἀνελευθερία. Da erhalten wir unter den Exemplificirungen denn auch die folgende draſtiſche Schilderung [163]):

οἰκέτης ἐστίν, ἐλεύθερος σπεύδει γενέσθαι, κἂν τούτου τύχω, φησίν, πάντ' ἔχω.

γέγονεν ἐλεύθερος, δοῦλον εὐθὺς ἐπιθυμεῖ κτήσασθαι.

γέγονε τοῦτ' αὐτῷ· ἕτερον πρὸς σπεύδει κτήσασθαι. μία γάρ, φησί, χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ.

εἶτα δύο, εἶτα καὶ ἀγρόν, εἶτ' Ἀθηναῖος γενέσθαι, εἶτα ἄρξαι, εἶτα βασιλεῦσαι, εἶτα ὥσπερ Ἀλέξανδρος ἀθάνατος γενέσθαι.

εἰ δὲ καὶ τοῦτο τύχοι, οἶμαι, ἵνα Ζεὺς γένηται ἐπιθυμήσει.

Die Situation ist in Athen, der Stadt der Komödie. Der Sklave, der bei Plautus, freigelassen, Käufer von ager und mancipia, bis zum magnum regnum gelangt, will hier inzwischen noch attisches Bürgerrecht erwerben und Staatsämter Athens bekleiden, ein Zug, der für den römischen Darsteller nicht brauchbar war. Passender als Stratonicus ist Alexander (und Alexandria) hier zum Vergleich herangezogen. Der Träumer will endlich auch Halbgott sein, d. h. er will bei Lebzeiten so göttlichen Cult genießen, wie ihn Alexander lebend genießt [164]). Benutzte hier Teles eine bekannte Passage des Diphilos, so erklärt sich überdies auch die eigenthümliche Wendung seines Schlußsatzes. Die Ueberlieferung, die er vorfand, ging augenscheinlich nur bis zur Gleichsetzung mit einem Alexander und hielt sich so doch noch im Bereiche des Menschlichen. Der Philosoph

Anerkennen wir mit Recht bei Teles und Lukian Weiterbildung des Vorbildes des Diphilos, ſo werden wir bei ihnen vielleicht auch beiläufig für eine Schwierigkeit im Plautus Rathes erholen dürfen. Hier ließen ſich die auffällig zwiſchen die Handelsreiſen und die erſte Kriegsvorbereitung geſtellten Worte apud reges rex perhibebor nur dahin verſtehen, daß der Wünſchende ein Heer von Paraſiten um ſich ſammeln und als deren Patron bei den ſonſtigen Patronen gelten will. Indeß gab es etwas, was ſich an dieſer Stelle wohl viel natürlicher ſagen ließ; wir finden dies beim Lukian wirklich vor und ſehen uns verſucht es auch beim Plautus irgendwie einzuſetzen. Nach dem Ankauf von Haus und Sklaven phantaſirt nämlich der Adeimant Lukian's von der Schifffahrt mit folgenden Worten [166]):

νυνὶ δὲ καὶ ἔπλεον ὑφ' ἁπάντων εὐδαιμονιζόμενος τῶν ἐπιβατῶν, φοβερὸς τοῖς ναύταις καὶ μονονουχὶ βασιλεὺς νομιζόμενος.

Der Fiſcherknecht von Einſt, der große Kaufherr Gripus hat ſeine Handelsreiſen begonnen; auch er konnte ſich im Auge des Schiffsvolkes ein König dünken:

Navibus magnis mercaturam faciam: apud remiges
rex perhibebor [167]).
Post animi causa mihi navem faciam atque
imitabor Stratonicum eqs.

Repliken beweiſen für ihr Original, daß daſſelbe typiſche Geltung erlangt hatte. Daß aber dieſer Typus grade in der neueren Komödie ausgebildet wurde, nimmt uns

nicht Wunder. Entstanden doch ihre Schöpfungen zur Zeit eben jenes Alexander und seiner Diadochen, die durch Kühnheit und Glück das „Königwerden" so oft unverhofft erreichten. Nicht an Bekannteres, doch möge hier an die Erzählung von dem Kyprier Alynomos erinnert sein, dem letzten Nachkommen aus dem Geschlecht des Kinyras. Unbekannt, sehr arm, lebte er seit langem in einem Garten einsam auf das dürftigste. Es geschah aber, daß das Königthum von Paphos erledigt wurde. Da ließ Alexander nach dem letzten Kinyraden suchen. Die Gesandten fanden den Mann auf, wie er gerade ein Beet mit Wasser begoß. Er erschrak sehr, als ob man ihn gefangen setzen wollte. Im schlechten Kittel wurde er vor den Alexander geführt. Der kleidete ihn alsogleich in Purpur, machte ihn zum König von Paphos und nahm ihn unter seine „Freunde" auf. So macht das Glück Könige! ruft Plutarch aus, der dies erzählt; nur der Anzug wird gewechselt, und man hofft und gewärtigt es selber nicht [168])!

Auch auf Alexander selbst, wie wir sahen, stand man nicht an zu verweisen als auf das vornehmste Beispiel für das Walten der Tyche. Bei den Großthaten Alexander's verweilte die Phantasie mit Vorliebe und steigerte und vergrößerte sie zum Märchenhaften, die Motive aber verkleinerte man, die den Außerordentlichen bewegten; der Vorkämpfer griechischer Cultur wurde zum Urbild des Glücksritters; erst so konnte er im Volk weiterleben. Hiergegen wendet sich Plutarch „über

das Glück Alexanders“; indem er die Idealfigur zu retten ſucht, frägt er vor allem auch nach den Motiven, d. i. nach den Hoffnungen des glücklichen Alexander[169]). Welche Hoffnung war es, mit der er gegen Aſien zog? Nicht Reichthum, nicht Macht, nicht Ruhm, antwortet der Fragſteller gut platoniſch: ſeine großen Eigenſchaften lohnten ſich in ihm ſelbſt: *αὐτὸς εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὰς μεγάλας ἐλπίδας.*

Als matte Replik des Diphilos werden wir nun neben denen bei Plautus, Teles und Lukian auch die Halieis des alexandriniſchen Dichters anerkennen müſſen, in welchem dieſelben typiſchen Züge, wenn gleich verflüchtigt und verengt, einen doch noch deutlichen Ausdruck gefunden haben.

Iſt dem ſo, ſo war das einzige unſcheinbare Blatt, welches uns aus dem entblätterten Kranz der alexandriniſchen Elpides übrig iſt, getrieben auf dem großen fruchtbaren Felde dramatiſcher Ethopöie, die ihre Claſſicität faſt bis in Theokrit's Zeiten hinab zu Athen behauptete. Mit größerem Vertrauen werden wir aber auch nunmehr einen engen Connex mit demjenigen Gedankenkreiſe der Komödie anerkennen müſſen, welcher ſich um das Problem der Ausgleichung des Reichthums oder aber den geſellſchaftlichen Werth einer nicht beſitzenden Claſſe bewegte. Hauptvertreter dieſes Kreiſes war uns der Ariſtophaniſche Plutos, Führer in ihm die Elpis des Epicharmos. Die nachgewieſene gedankliche Berührung der Halieis mit dem Plutos giebt der Vermuthung ſomit Raum, daß insbeſondere Epicharm's Elpis ſelbſt zu den Elpides der Alexandriner eine direkte Anregung gegeben habe [170]).

Wie seltsam doch, die starken Gedanken einer im großen Stil schöpferischen Zeit sich also fast epigrammatisch zu einem Miniaturgedichte verengen zu sehen echt epigoner Anmuth und Schwächlichkeit!

Es frägt sich noch Eines. Wie kam der Alexandriner dazu, mit dem anticommunistischen Gedanken von der Bedeutsamkeit der Armuth grade den Fischertraum des Diphilos in Verbindung zu stellen?

Die Gedankenfolge ist natürlich und dichterisch nothwendig: Armuth lehrt die Handwerke; Hoffnung auf Reichthum giebt den Trieb dazu; diese Hoffnung täuscht, hilft aber zugleich weiter über alle Niedergeschlagenheit hinweg. Die Dichter können nun bei einer allgemeinen Wahrheit nicht stehen bleiben; sie exemplificiren; durch die einzelnen Handwerke hindurch verfolgen sie das Wirken dieser Hoffnung.

Aristophanes sieht sich, wie wir oben [171]) anführten, gemüssigt eine ganze Fülle von Handwerken, insbesondere auch den Landbau als Exemplification seines allgemeinen Gedankens aufzuzählen; allein die Fischerei, das armseligste von allen, ignorirt er. Gehen wir zu jenen anderen Glückseligkeitskomödien weiter, deren Hauptgedanke war alle Arbeit abzuschaffen (*ὅτι οὐκ ἦν τότε δούλων χρεία*), so finden wir in dem Fragment des Telekldes hervorgehoben, auch die Fische brauchten unter anderm in der goldenen Zeit nicht erst gefangen zu werden; denn sie fänden sich aus dem Meer zu dem Tischleindeckdich von selber ein:

οἱ δ' ἐχθύες οἷκαδ' ἰόντες
ἐξοπτῶντες σφᾶς αὐτοὺς ἂν παρέκειντ' ἐπὶ
ταῖσι τραπέζαις.

Und in den Plutoi des Kratinos [172]) trat seltsamer Weise ein Jemand auf, der sich selbst mit einem Thunfisch und nicht nur mit diesem, sondern mit einer Fülle bester eßbarster Fische identificirte:

ἐγὼ γάρ εἰμι θυννὶς ἢ μελαινὶς [173]) ἢ
κτεὶς [174]) θύννος ὀρφὼς γλαῦκος ἔγχελυς κύων.

Es ist nicht möglich, daß der Komiker hier etwa wirklich einen Fisch in figura auftreten ließ, der sich ja nicht für verschiedene Sorten gleichzeitig ausgeben konnte. Jenes Ich muß eine personificirte Abstraktion gewesen sein; d. h. einer der Plutoi sprach diese Worte, und neben andern Reichthümern wurde also auch der Segen des Meeres selbständig eingeführt, um zur Glückseligkeit seinen Beitrag zu liefern. Wenn in denselben Amphiktyonen des Teleklides der Eigenname Ἰχθύων gebildet worden ist, so wird dieser ähnlichen Bezug gehabt und könnte gerade die Personifikation des Fischsegens bezeichnet haben [175]). Jedenfalls wurde also in diesen Komödien auch die Nothwendigkeit des Fischerhandwerkes aufgehoben.

Es hat nun aber auch eine Komödie Halieis gegeben. Möglich ist, daß etwa so das Vorbild des Plautinischen Rudens betitelt war. Sicher wissen wir von Ἁλιεῖς Menander's [176]). Ihre Fabel läßt sich zwar nicht errathen. Höchst dankenswerth sind aber doch die

erhaltenen Bruchstücke; denn sie lehren, daß, obschon wir hier das Thema jener hedonistischen Utopien verlassen, doch grade auch in diesen Fischern der Gegensatz von Reich und Arm von Menander stark prononcirt worden ist. Was das χρυσολαβὲς καλὸν πάνυ ἐγχειρίδιον (fr. 13 M.) bezweckte, bleibt unklar. Deutlicher sind andere Worte. „Ich bin reich" (εὐπορουμεν) hören wir Jemanden sagen; „Gold ist in meinem Hause, Persische Purpurkleider, kostbare Gefäße" (fr. 4). Und zwar war dies gesprochen zu einer Mehrheit von Männern: Anrede ist ἄνδρες. Es klingt das so, als wären es ärmere Leute, welche hier Jemand einladet, die Reichthümer seines Hauses zu bewundern oder mitzugenießen. Dazu kommt sodann folgende Sentenz (fr. 7):

Δύναται τὸ πλουτεῖν καὶ φιλανθρώπους
ποιεῖν.

Diese Sentenz wird recht verständlich erst durch die Annahme, daß eben ein φιλάνθρωπος sie sprach, der da sagte: „nicht alle Reichen sind hartherzig; ihr seht an mir, der Reichthum kann auch wohlthätig machen". Jene angeredeten armen Leute können dann nur die Fischer selbst sein, die der Titel in die Mitte des Stückes stellt. Nothwendig im Munde dieser armen Fischer ist dann andrerseits der folgende ungemein bedeutsame Satz gedacht gewesen (fr. 5):

ὁ πρῶτος εὑρὼν διατροφὴν πτωχῷ τέχνην
πολλοὺς ἐποίησεν ἀθλίους· ἁπλοῦν γὰρ ἦν
τὸν μὴ δυνάμενον ζῆν ἀλύπως ἀποθανεῖν.

Die τέχνη ist das Fischerhandwerk. Hier zuerst begegnen wir also beim Handwerker dem Verlangen nach dem Tod. „Der that Unrecht, der da zuerst uns unser Handwerk lehrte; es ist besser zu sterben, als nicht leben können". Was verhindert hier also, daß sich der Redende den Tod giebt? Die Technе. Das heißt doch aber, genauer gesprochen, vielmehr nur die Hoffnung auf Erwerb, die mit der Technе verbunden ist.

Als weiteres Exemplum nächst den Fischern dient uns die Walkerei. Denn es ist höchst instruktiv, daß auch schon der Walker des Antiphanes dieselbe Lust zu sterben hat, und sie kam in ganz ähnlicher Weise zum Ausdruck wie bei Menander, und es wurden hier vor allen Dingen in mehr sichtbaren Zusammenhang gebracht die Begriffe der Technе und Elpis einerseits, die Lust zum Sterben andrerseits. Das auch in der Anthologie des Stobaeos mit dem obigen verbundene Fragment [177]) des Antiphanes besagt: „Der Gott, der zuerst die Technе lehrte, gab den Menschen das größte Uebel. Ohne sie würde man alles an einem Tag auf das Spiel setzen und damit sogleich entweder im Glanze oder todt sein. Die Technе aber garantirt das Weiterleben, man hungert in Hoffnungen um ihretwillen immer weiter (ἔχοντες ἀρραβῶνα τὴν τέχνην τοῦ ζῆν, ἀεὶ πεινῶμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν) und ist statt auf kurze Zeit, vielmehr sein ganzes Leben lang in Qual und Verlegenheit" [178]).

Kurz also noch einmal: die mit der Technе verbundene Elpis ist es, welche den Mann der

arbeitenden Klaſſe an dem ἀλύπως ἀποθανεῖν verhindert.

Wenden wir uns zu dem alexandriniſchen Dichter zurück, ſo hatte er nun nicht blos jenes eine kurze Idyll von der Elpis des Fiſchers, ſondern ein ganzes Buch Elpides geſchrieben. Will man Vermuthungen wagen, ſo bietet ſich nur die eine mögliche Annahme: es iſt von ihm die Elpis in den verſchiedenen Erſcheinungsarten des arbeitenden und leidenden Menſchenlebens durch eine Reihe von Idyllien zur Darſtellung gebracht worden: poeta de spe queritur per exempla.

Man weiß, wir beſitzen eine römiſche Elegie De spe, von der das queritur per exempla gilt, die aber erſt in ſpäter Zeit entſtanden iſt. Näher ſtehen zwei Traktate über die Hoffnung, welche die auguſteiſchen Elegiker ihren Poeſieen einzufügen für gut befunden haben. Und der Zeitpunkt ſcheint nunmehr gekommen, dieſe Traktate genauer in Augenſchein zu nehmen.

Als erſter excurrirte Tibull auf dieſes Thema in der Schlußelegie ſeines zweiten Buches an Macer. Dies ſonſt durchaus der Erotik angehörige Gedicht iſt viertheilig. Im erſten Theile denkt Tibull, wie Macer, in den Krieg zu gehen, aber ſeine Liebe zu Nemeſis hält ihn zurück (V. 1—14); der zweite ſchließt mit einer Anklage wider die Grauſamkeit Amor's an (15—28), worauf ſich der dritte mit Bitten um Erhörung direkt an die Nemeſis wendet (29—40), der vierte die Härte und Rückſichtsloſigkeit des Mädchens entſchuldigt und

der lena zur Laſt legt (41—54). Im zweiten Theile wird nun folgendermaßen über die Spes gehandelt: Amor peinigt den Dichter allzuſehr; er würde die Qual längſt mit freiwilligem Tode geendet haben, wäre die Hoffnung nicht, die immer vom Morgen das Beſſere erwartet:

Iam mala finissem leto, sed credula vitam
Spes fovet et fore cras semper ait melius.

Anſtatt nun, wie wir erwarten, gleich fortzufahren: Spes facilem Nemesin spondet mihi eqs., erhalten wir erſt noch folgende vier Diſtichen als Einlage:

Spes alit agricolas, spes sulcis credit aratis
Semina, quae magno fenore reddat ager.
Haec laqueo volucres, haec captat arundine pisces,
Cum tenues hamos abdidit ante cibus.
Spes etiam valida solatur compede vinctum:
Crura sonant ferro, sed canit inter opus.

Dieſe Verſe ſind in dem Grade excurſiv, daß man darauf verfallen konnte, Interpolation anzunehmen [179]). Wir erhalten hier gewiſſermaßen vier Idyllien. Vor allem werden wir mit Freuden auch hier den Fiſcher als Exemplum für die spes wahrnehmen: „Die Hoffnung ſelbſt, heißt es, geht aus mit der Angel, die Fiſche zu fangen". Es kommen hinzu der Landbauer, der Vogelſteller und endlich der Strafarbeiter, der in Ketten ſingt bei ſeinem Tagewerk. Welch ein ſchönes Motiv gerade dies letztere für ein Idyll im Stile des Theokrit! Nicht zu überſehen iſt hierbei der bindende Gedanke, durch welchen der Erotiker in ſeine Elegie dieſe Elpides als Exempla einfügte. Es iſt der

Todesgedanke: ohne die Spes würde ich den Tod ſuchen; derſelbe iſt für alle vier Exempla natürlich von neuem zu ergänzen, und wir ſtehen hier alſo wieder vor jenem Fiſcher und Walker der Komödie, die da ſagen: Elpis und Technę hindern uns am ἀλύπως ἀποθανεῖν.

Stellen wir hierneben dann den entſprechenden Traktat Ovid's aus einem Klagebriefe ex Ponto ad Graecinum [180]), welcher zwar mit Kenntniß des Tibulliſchen geſchrieben, aber nicht aus ihm entnommen iſt. Der Dichter ſagt, er hege noch Hoffnung (spes nonnulla relicta), eine Linderung ſeiner Verbannungsſtrafe zu erfahren, und fährt unmittelbar fort:

Haec dea, cum fugerent sceleratas numina terras,
In dis invisa sola remansit humo.
Haec facit ut vivat fossor quoque compede vinctus
Liberaque a ferro crura futura putet.
Haec facit ut videat cum terras undique nullas,
Naufragus in mediis bracchia iactet aquis.
Saepe aliquem sollers medicorum cura reliquit,
Nec spes huic vena deficiente cadit.
Carcere dicuntur clausi sperare salutem.
Atque aliquis pendens in cruce vota facit.
Haec dea quam mūltos laqueo sua colla ligantis
Non est proposita passa perire nece.
Me quoque conantem gladio finire dolorem
Arcuit iniecta continuitque manu.

In dieſer ſehr viel ſchlechter gearbeiteten Paſſage erſcheint als Träger der Hoffnung von den Tibulliſchen Bei-

ſpielen nur der Strafarbeiter (compede vinctus an beiden Stellen) wieder. Ovid fügt den Eingekerkerten hinzu, den Schiffbrüchigen, den Kranken, den Gekreuzigten. Weiter wird zu dieſen fünf Bildern noch der Lebensmüde, der ſich erhängen will, hinzugethan, womit Ovid auf ſich ſelbſt zurückleitet; denn auch er hätte ſich mit dem Schwert getödtet, wäre nicht die Hoffnung.

Es iſt nicht zufällig, daß auch beim Ovid der Todesgedanke die Ueberleitung bildet; auch Ovid knüpft an an jenes ἀλύπως ἀποθανεῖν. Allein es ſind bei ihm nicht mehr Techne und Elpis, die daran hindern, ſondern er hat aus ſeinen Beiſpielen die Techne faſt gänzlich eliminirt. Man wird nicht zweifeln, daß beim Tibull die urſprünglichere, gleichſam eine echtere Faſſung vorliege. Denn das Verfahren des Ovid iſt ziemlich deutlich; mit der Tibullſtelle im Gedächtniß und nur geleitet von dem Streben nach rhetoriſcher Weitervariirung dieſer Stelle, hat er den compede vinctus, das letzte Exemplum Tibulls, nunmehr als erſtes an die Spitze geſtellt und vier weitere frei gebildete hinzugefügt, in welchen er das Element der Techne über die Elpis vergaß.

Indem ich alſo in der That glaube, daß Ovid nur den Tibull vor Augen hatte, wage ich dagegen die Vermuthung aufzuſtellen, daß Tibull ſelbſt zu ſeinem immerhin außergewöhnlichen Excurs durch die Erinnerung an jene Alexandriniſchen Elpides ſelbſt veranlaßt worden iſt. Wenn anders wir nicht unrichtig argumentirt

haben, befand ſich in dieſen Elpides ja doch irgend eine Zuſammenſtellung von Exempla jedenfalls. Es mag übrigens ſein, daß Tibull ſpeciel vielmehr ein Einleitungsepigramm wiedergegeben hat, das das Buch der Elpides paſſend eröffnen konnte.

Es iſt noch anzumerken, daß Ovid ſein erſtes Diſtichon, das im Tibull fehlt, aus dem Theognis entlehnt hat[181]; ebenſo nun aber bietet auch Tibull grade in dem Einleitungsdiſtichon ſeiner Hoffnungspaſſage eine evidente, für uns ſehr erwägenswerthe Reminiscenz an die Bukolika des Theokrit ſelbſt. Denn man hat längſt wahrgenommen, daß die Worte (spes) fore cras semper ait melius denen des vierten Theokritgedichtes gleichkommen[182]:

θαρσεῖν χρή, φίλε Βάττε· τάχ' ἄνριον ἔσσετ' ἄμεινον.
ἐλπίδες ἐν ζωοῖσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες.

Was endlich die ſpäte und ſchlechte Elegie De spe betrifft[183], ſo ſcheint ſie amplificirend der Tibull- und der Ovidſtelle nachgedichtet. Sie hebt mit einer Begriffsbeſtimmung an (spes fallax, spes dulce malum, spes una malorum solamen eqs.); es ſchließen ſich daran allgemeinere Kennzeichen ihres Wirkens: vor allem auch iſt ſie es, die uns hindert, in den Tod zu gehen: sola tenet miseros in vita[184]. Dann folgen zahlreiche Exempla. Hiſtoriſches ſteht hier in der Mitte

(Marius, Pompeius, Orpheus, Pasiphae). Dem vorauf geht die Hauptnachahmung des Ovid [185]): wir finden den Schiffbrüchigen, den Gekreuzigten, den Eingekerkerten, neben welchem der captivus im V. 21 wohl die Wiederholung des conpede vinctus sein soll. Der Schluß dagegen [186]) erinnert sich auch des Tibull: Landbauer, Fischer und Vogelsteller stehen hier auf solche Weise eng verbunden, daß die Reminiscenz unzweifelhaft; es findet sich hier weiter der Kranke aus Ovid vor und andere Zuthaten. Am bemerkenswerthesten ist unter diesen der Gedanke, der uns an den Fischer des Diphilos und seine Repliken gemahnt, daß Hoffnung den Trieb verleiht das Kriegsglück zu versuchen und König zu werden:

Et populos urbes totaque regna capit.

Ein wohl eng begrenztes, aber markantes Thema aus der antik-populären Gedankenwelt, speciel aus dem Schatze der dogmatischen Volksethik ist hiermit bis zu einem späten Ausläufer in seiner litterarischen Weiterbildung verfolgt. Grade das Thema von der Hoffnung der Armen kann für den Gegensatz der heidnisch-classischen und der jüngeren christlichen Cultur als besonders bezeichnend gelten. Jener späteste Ausläufer, der Urheber der Elegie De spe, mit dem wir vielleicht bis in das dritte nachaugustische Jahrhundert hinabgegangen sind, lehrt noch in steigernder Fortsetzung dessen, was einst Tibull und Ovid ihren Zeitgenossen gesungen hatten, daß Hoffnung den Menschen im Leben hält, daß Hoffnung vor der Selbstaufgabe, vor dem Tode bewahrt, in eben jenen Zeiten, als ja schon gerade umgekehrt dieselbige Hoffnung in christlicher Verwandlung den Märtyrer in Christo das Sterben lehrte. Dem Carmen De spe liegt ein Fortarbeiten an dem Thema von der Hoffnung vorauf, dessen Continuität durch etwa sieben volle Jahrhunderte antiker Schriftstellerei sich ausdehnt. Diese Continuität der Weiterbildung ist allerdings nicht etwa an erhaltenen Werken nachzuweisen.

Nur aus Fragmenten, nur aus Titelüberſchriften, nur aus Einlagen römiſcher Elegiker mußten wir den Gedankeninhalt verlorener Bücher erſchließen, und die gedankliche Anlehnung des einen an das andere wurde uns durch die ſpärlichen Andeutungen der Ueberlieferung gleichſam nur widerwillig bezeugt. Die ganze Entwicklung ſpielt ſich wie hinter der Scene ab; auf der offenen Bühne der ariſtokratiſcheren Litteratur, die erhalten iſt, tritt die doch weſentlich plebejiſche Hoffnung nicht auf, es ſei denn als nebenſächliche Figurantin. Beim Epicharm, dem Sicilier, dem erſten Darſteller menſchlichen Kleinlebens in der Komödie, hebt das litterariſche Thema von der Elpis an. In jene ältere, eigentlich claſſiſche Zeit und eben nach Sicilien wollen wir uns nun nachträglich noch einmal zurückwenden. Auch der Syrakuſaner Sophron hat einen „Fiſcher" geſchrieben. Es frägt ſich, ob derſelbe dem Gedankenkreiſe der Elpides nahe ſtand, ob er mit dem Theokriteiſchen Idyllion gleichen Titels, das wir analyſirten, Berührungspunkte hatte, ob ſich eine Beeinfluſſung des Idylls auch noch von dieſer Seite her nachweiſen oder vermuthen läßt.

Dieſe Beeinfluſſung iſt in der That vermuthet worden [187]). Innere Gründe dafür fehlen indeß, und es bietet ſich nur der äußerliche der Titelgleichheit, ſowie zweitens die Thatſache, daß Theokrit allerdings in den Adoniazuſen und Pharmakeutriai als Nachahmer Sophroniſcher Mimen erſcheint. Aber die Gleichſtellung des Fiſcheridylls mit den Mimen Theocrits iſt unberechtigt;

in ihm iſt der mimetiſche Charakter nicht ſtärker als in den Bukolika, die nicht direkt Sophroniſch ſind. Da übrigens ſeine Theokriteiſche Abkunft ſelbſt nach dem Urtheil beſter Kenner des Theokrit nicht geringem Zweifel unterliegt, ſo hätte der Gedanke, die Fiſcher mit jenen echten Theokritgedichten zu einer Einheit zu verbinden, ſchon darum erhebliche Bedenken gegen ſich. Weiter aber widerſtrebt jener Vermuthung auch das, was ſich über die betreffenden Stücke des Sophron wirklich ermitteln läßt. Sein Mimus hieß im Titel nicht etwa einfach Ἁλιεύς, ſondern vielmehr Ἁλιεὺς τὸν ἀγροιώταν [188]). Dieſer elliptiſche Satz (der wohl nichts weiter ſein wird als die drei Anfangsworte des Mimus ſelbſt) beweiſt, wie immer er auch ergänzt werde, daß auch der Landmann hier eingeführt war, daß es ſich ſomit um Darſtellung des Gegenſatzes von Fiſcher und Bauer handelte. Durch das Hinzutreten des Letzteren differenzirt ſich dies Stück aber offenbar von dem Theokriteiſchen Traum des Fiſchers vollſtändig. Zwei weitere Anführungen nennen Fiſchſorten; die Beute war alſo kein goldener Glücksfund. Ein verwandtes Stück war ſodann der Θυννοθήρας des Sophron; doch auch die Erfindung dieſes Mimus hatte nichts mit unſerem Idyll gemein. Der Thunfiſchjäger unterhielt ſich hier mit ſeinem Sohn, welcher Kothonias nach einer Fiſchſorte benannt war [189]). Der Vater ließ ſich, bevor er (zum Fiſchfang) fortging, einen Trank bereiten: ἐγχίχρα ὡς εἶω [190]). Es waren aber der Kinder noch

mehr im Haus, hungrige Seelen, die der Fischer mit offenbar gutem Humor anredete: „Euer Magen ist wie ein Haifisch, wenn ihr Appetit bekommt", ἁ δὲ γαστὴρ ὑμέων καρχαρίας, ὅκκα τινὸς δῆσθε [191]).

So viel zu denjenigen Elpides, welche im Alterthum unter des Theokrit Namen standen. Wir haben unserer Untersuchung eine möglichst zutreffende Begriffsbestimmung der Elpis zu Grunde zu legen versucht, indem wir ihre wichtigsten Beziehungen zum Leben verfolgten. Wir sind alsdann an den Theokritnachlaß herangetreten, und eingehendere Interpretation führte uns dazu, unter den so bestimmten Begriff zunächst den Inhalt der Halieis und sodann das Idyll selbst unter den fraglichen Titel zu stellen. Wir denken uns hiernach das Buch Elpides als eine Sammlung von Idyllien, die sich zu ihrem Titel exemplificirend verhalten haben und neben den Fischern muthmaßlich den Vogelsteller, den Landmann sowie jenen Strafarbeiter darstellten, der, gleichwie der Fischer in seiner Noth noch goldne Träume der Hoffnung träumen kann, unverdrossen sein Lied anstimmt auch bei dem härtesten und verächtlichsten Tagewerk.

Wir ſind nicht ſo glücklich, für des Kallimachos gleichnamiges Werk ähnlich bequeme Hülfsmittel, ähnlich deutliche Kriterien zu beſitzen. Wir verlaſſen hier den ſicheren Grund des Nachweiſes und müſſen uns treiben laſſen auf den ungewiſſen Wellen der Conjektur. Verſuchen wir nicht ſteuerlos zu fahren. Es ſcheint am ſicherſten, wenn man den Charakter des Inhaltes der Kallimacheiſchen Elpides nach der Analogie des Theokrit beurtheilt. Auf eine nicht unweſentliche Abweichung in der Form ſcheint indeß die Betrachtung des Kallimacheiſchen Schriftenindex beim Suidas zu weiſen, von dem zu Anfang dieſer Unterſuchung die Rede war. Wir ſahen (oben S. 2), daß die urſprüngliche alphabetiſche Folge dieſes Index dreifach geſtört wird, durch die zwei Titel *Σεμέλη* und *Μέλη* und drittens eben durch den Titel *Ἐλπίδες* ſelber. In allen dieſen Fällen liegt unbeſtreitbar Irrthum und Entſtellung der echten Ueberlieferung vor. Umordnung der Namen wäre dafür die äußerlichſte und gewaltſamſte Abhilfe: Die Semele würde alsdann gar von der zweiten Stelle an das Ende des ganzen Schriftenverzeichniſſes wandern müſſen!

Da die wenigen erhaltenen Fragmente der Mele[192]) sämmtlich aus Liebesliedern stammen, so scheint der natürlichste Ausweg, für sie den vollständigen Titel *Ἐρωτικὰ μέλη* vorauszusetzen.

Etwas sicherer noch scheint mir folgende zweite Vermuthung. Das Schriftenverzeichniß beginnt mit *Ἰοῦς Ἄφιξις Σεμέλη Ἄργους οἰκισμοὶ κτλ.* Man hat aber guten Grund sich zu verwundern, weshalb Kallimachos sein vorangestelltes Gedicht, wenn es die Geschichte von der Zeusgeliebten und ihrer Verwandlung erzählte, nicht einfach, wie Calvus, Jo benannt haben sollte, sondern die Ankunft der Jo. Welche Ankunft war denn in Jo's Schicksalen charakteristisch genug, um im Titel zu stehn? Nun giebt es kein Zeugniß sonst, das uns die Existenz dieses Jo-Gedichtes verriethe; auch die zahlreichen Fragmente des Dichters bieten nichts, was auf solchen Stoff verwiese[198]). Daß aber der Römer Calvus ein Epyllion Jo dichtete, welches auch ich früher für eine Nachahmung des Kallimachos nahm, kann doch als Zeugniß für die Existenz eines solchen Kallimachosgedichtes nicht dienen. Der Anstoß, welchen *Σεμέλη* giebt, hebt sich nun sehr leicht, wenn wir ein Abschreiberversehen statuiren und mit Tilgung jener Jo den Doppeltitel herstellen: *Διὸς Ἄφιξις ἢ Σεμέλη.* Der Inhalt einer Semele konnte in der That wohl schwerlich besser umschrieben werden denn als Ankunft und Epiphanie des Zeus.

Für Hebung des dritten Schadens aber, der uns zunächst angeht, bedarf es endlich nichts als der Einfügung eines ἤ (das bei Nennung von Doppeltiteln so leicht ausfiel), wenn Kallimachos sein Buch unter den Doppeltitel *Γλαῦκος ἢ Ἐλπίδες* gestellt hatte. Diese Auskunft scheint in der That so einfach, daß wir uns entschließen werden, von einer genaueren Analogie mit dem Theokrit abzusehen, falls sich uns ein solcher Doppeltitel als sachlich wirklich möglich herausstellt.

Und er war möglich. Behalten wir nur im Gedächtniß, wie sehr für die antike Phantasie der Begriff der Elpis mit den Vorstellungen vom Fischer verwachsen war, und nehmen wir die Kallimacheischen Hoffnungen vorzüglich für die des Fischers und Seefahrers. Glaukos selbst aber ist ja der Gott gewordene Fischer aus Anthedon [194]), der Dämon des Meeres, wie er in der Phantasie der Gestadebewohner lebendig geworden. So war er *ὁ ναυτίλοισι μάντις* [195]), machte sich vor allem gerade mit ihnen zu thun und besuchte alljährlich mit nächtlichem Heulen Unheil verkündend ihre Küsten. Es war die tägliche Gefahr, es war die Sorge des Schiffers, die diesen ängstigenden Schiffergott schuf. Ich lege, indem ich obige Titelcombination empfehle, besonders auf jenen *Ἁλιεὺς* Gewicht, welchen Alexander Aetolos geschrieben hatte; denn das einzige, fünfzeilige Fragment aus diesem Fischerepyllion des Alexander handelt eben auch von der Gottwerdung des Glaukos [196]).

Wer sich im Dunkeln aufhält, glaubt auch in ihm allmählich Gegenstände im Umriß zu unterscheiden. Es wird vielleicht auch, wer sich bei dieser obskuren Glaukosdichtung länger zu verweilen entschließt, wenigstens die Umrisse derselben gegenständlich zu errathen meinen und ein weiteres Wort über sie nicht überflüssig finden. Nicht minder schattenhaft freilich ist jener andere Glaucus, welcher den römischen Alexandriner Cornificius zum Verfasser hatte; muthmaßlich ist er der Kallimacheischen Dichtung nachgegangen; allein die dürftige Zeile, die aus ihm angeführt wird [197]), sich beziehend auf Centaurenkampf, macht den Inhalt nicht erkennbarer. Wir sind für die Handlung, deren Sphäre sich uns oben abgegränzt hat, auf die nächststehende poetische Erzählung angewiesen, wie sie Ovid (vielleicht direkt nach Cornificius) der keinesfalls hierher gehörigen Liebschaft des Glaukos und der Skylla kurz eingefügt hat [198]).

Die Heroendichtung der Alexandriner fabulirte mit besonderer Vorliebe von den Entstehungsgründen vorhandener mythischer Vorstellungen. Gern trug ein Gott bei ihnen sein *αἴτιον* selber vor. That dies Glaukos, so waren sein natürlichstes Publikum die Fischer zu Anthedon. Und führte Kallimachos bei ihnen ein, so war eine Schilderung der Dürftigkeit und der Drangsale des Fischerlebens nahezu obligat. In solchem Rahmen mochte die Erzählung von der Jugend des schönen Fischers Glaukos anheben, der auf dem Meere in Netzen

die Beute fing oder angelte am Felſenufer, wie er beim Ovid von ſich ausſagt:

nam, sic licet altis
Deditus aequoribus, iam tum exercebar in illis.
Nam modo ducebam ducentia retia pisces,
Nunc in mole sedens moderabar harundine linum.

Einſt aber auf einer Wieſenmatte des Ufers, die noch nie begraſt, die noch nie geſchnitten worden, deren Blüthen noch keine Biene abgeſucht, ſaß dieſer Fiſcher, ſeine Netze trocknend, und überzählte am Boden, was er gefangen:

Utque recenserem captivos ordine pisces,
Insuper exposui quos aut in retia casus
Aut sua credulitas in aduncos egerat hamos.

Da fraßen die Fiſche von dem Wunderkraut, das auf der Wieſe ſtand, und retteten ſich neu belebt in das Meer. Von Neugier ergriffen, koſtete auch der Fiſcher von dem Kraute: Da fühlte er ſich von unbezwinglichem Triebe hinabgezogen; er tauchte in die Fluth und wurde Gott. Sein Leib wandelte ſich halb zum Thiere. Unheimlich tückiſch wurde ſein Weſen. Sein nächtliches Erſcheinen am Strande – hier folgen wir der Charakteriſtik der ſonſtigen Tradition [199]) — verkündet warnend den armen Menſchen ſchlimmes Schickſal, ſchlechte Beute, Tod in den Wellen, jedwedes Mislingen, Vernichtung der Hoffnungen des Tages, und jene ſuchen geängſtet durch frommes Ceremoniel die Unheilsworte des Daemon abzuwenden. Durch die Darſtellung hiervon hat

Kallimachos die Elpides des Fischers mit der Figur des Glaukos in der That trefflich verknüpfen können.

Da dies so nur im Umriß bestimmte Werk nicht zu den recipirten und allgemein gelesenen des Dichters gehört hat, so kann uns nicht Wunder nehmen, wenn uns unter den vielen titellos überkommenen Kallimachoscitaten sehr wenige auf dasselbe hinzudeuten scheinen. Doch ist die Möglichkeit seiner grammatischen Benutzung unbestreitbar. Es giebt ja noch allzuviele Fragmente im Kallimachosnachlaß, die bisher entweder gar keine oder ganz unsichere Unterkunft gefunden haben; und einige derselben seien darum hier schließlich zu unsren Elpides versuchsweise in Beziehung gesetzt. So würden die Worte[200]);

κενεὸν πόνον ὀτλήσαντες

ein bezeichnender Ausdruck für die *ἐλπὶς κενή*, für die vergebene Mühe der *τέχνη* des Fischers sein. Daran schließt sich an, wenn wir den Wunsch hören, es möge dem Armen gelingen, der Plagen des Lebens sich zu erwehren[201]):

δύην δ' ἀπόθεστον ἀλάλκοι
ἣν οὐδεὶς ποθέει.

Wir hören: „wer da angewiesen ist, auf das Meer zu gehen, ist stets nur um eine Handbreit getrennt vom Tode": *μέσσον ἔπι νάυταις*[202]). Und wir sehen nun auch wirklich in einer unzweideutigen Zeile einen Fischer eingeführt, wie er den Fang vorbereitet[203]):

ἐν δ' ἐτίθει παγίδεσσιν ὀλεθρια δείλατα δοιαῖς.

Sein Kleid wurde durchnäßt, es wird abgeworfen: *διερὴν ἀπεσείσατο λαίφην*[204]). Wiederum wohl für Niemanden ſo bezeichnend als für die Fiſchenden, die behutſam und geduldig die Beute belauern, heißt es ferner, „ſie verhielten ſich noch lautloſer, als die Fiſche am Grunde ſelber ſind“[205]):

πουλὺ θαλασσαίων μυνδότεροι νεπόδων.

Seevögel werden beobachtet, die die Richtung des Windes anzeigen[206]). Wie die Nennung der Fluth[207]), ſo paßte in die Umgebung des Glaukos ſelbſt beſonders die Nereide[208]), wie denn Ariſtoteles dieſe weibliche Geſellſchaft des Gottes hervorhob[209]). Als Ausſpruch eines Daemon wie Glaukos geben ſich ſodann die Worte: „wenn du weißt, daß ein Daemon ein Gott iſt, ſo wiſſe, daß er auch allmächtig iſt“[210]):

εἰ θεὸν οἶσθα,
ἴσθ' ὅτι καὶ ῥέξαι δαίμονι πᾶν δυνατόν.

Scheinen dieſe Deutungen natürlich, ſo ſeien an ſie endlich noch jene herrenlos überlieferten Worte angeſchloſſen:

γείνεό μοι τέκταινα βίου δαμάτειρά τε λιμοῦ,

die ſowohl Schneidewin wie Schneider zuverſichtlich für den Kallimachos in Anſpruch genommen haben[211]). Wer war die hier Angerufene? Man mag eine Göttin wie Demeter nicht für undenkbar halten. Wer aber die Worte wägt und unter dem Eindruck des im Vorher-

gehenden Vorgetragenen ſteht, wird vielleicht zugeſtehen, daß der Ausruf: „Sei mir Auferbauerin meines Lebensunterhaltes, ſei mir Abwenderin des Hungers!“ wohl in keines Munde ſo natürlich war, als eben des Handwerkers, der ſich bei Tyche und Elpis, den göttlich verſchwiſterten, der ſich bei ſeiner dieſen Göttlichen unterſtellten Techne Troſtes erholte.

Nehmen wir hiemit vom Fiſcherſtande, nehmen wir Abſchied von Armuth, Sorge, Traum, Glück und Hoffnung. Auch in dem engen, gedrückten Bereiche alltäglicher Dürftigkeit zeigt uns die Antike in ſchöner Weiſe den natürlichen Menſchen. Um die uns ſo geläufige Pauliniſche Trias auch hier anzuwenden, erfüllt auch in ihm mit Glauben und Liebe die dritte göttliche Kraft Hoffnung den Bereich des einfach menſchlichen Seelenlebens. Wenn Glaube nichts iſt als Schätzung der Dinge in, um uns und über uns, wie ſie der Einzelnatur auch natürlich inne wohnt, und wenn ſich aus dieſer Schätzung unmittelbar der Gegenſtand ſeiner Liebe oder ſeines nächſten treibenden Bedürfniſſes beſtimmt, ſo hofft Hoffnung, als παραμύθιον Kraft und Beharrung gebend, auf den Glücksfall, der ihm den Gegenſtand der Liebe zuführen wird; auf Freuden jenſeits der ſinnlich garantirten Welt aber weiſt der Glaube das Begehren nicht hinaus. So ſorgt der Brotloſe um den Unterhalt, und, wer dieſen beſitzt, um Wohlſtand und um Reichthum aus einem Triebe, der nicht raſten läßt, aus dem Gefallen nicht nur am Genuß, ſondern auch an der Achtung der Mitlebenden; ſo treibt der Ehrgeiz den

Wohlhabenden zur Ehre des Staatsdienſtes, zu öffentlichem Einfluß weiter — emam aedificabo credam exigam honores geram[212])—, und aus dem Zuſammenwirken der Einzelnen ſummirt ſich endlich eine dem Ganzen der Geſellſchaft als ſolchem eignende Hoffnung. Die ausgewachſenſte und glücklichſte Staatenbildung, Rom, hatte ſo nicht nur ſeine Fortuna; ſein Geſchichtsſchreiber weiß auch von der Spes Roma's zu reden[213]). Mag darum auch für das Einzelindividuum mit ſeinem Leben das Intereſſe an der Zukunft erlöſchen, ſo behält ſolches Leben doch dauernden Werth, ſofern es ein wirkender Beſtandtheil derjenigen Gemeinſchaft geweſen iſt, die ſo ewig ſein wird wie ihre Götter.

Der Hoffnung Ziel, Wohlſtand, erſchöpft ſeinen Werth alſo, ſofern er zu einem Theile der Freude des Beſitzers, zum andern Theil der Geſammtheit dient. Die chriſtliche Hoffnung hingegen, die über ihn hinausſah, den Reichthum verachten lehrte und die willensſtärkſten unter ihren Verehrern als fromme Egoiſten aus der Geſellſchaft in mönchiſche Einſamkeit austrieb, um ſich in Selbſtpeinigung und Gottvertiefung der perſönlichen jenſeitigen Glückſeligkeit zu verſichern, war eine direkte Aufhebung des natürlichmenſchlichen, des claſſiſchen geſellſchaftlichen Gedankens und gehört in ihrer Großartigkeit als weſentliches Moment der Auflöſung des großartigſten klaſſiſchen Staates an. Doch hatte dieſer menſchheit-umbildende Proceß der Kaiſerzeit ſchon früher in kleinerem Maßſtabe in Athen ein Vorbild. Athen's

Staatshoffnung war seine Größe: sie blühte frischer, treibender als früher in den langen ereignißreichen Jahren des Entscheidungskampfes gegen Sparta; die Wünsche der Bürgersleute auf der Pnyx schweiften weit aus, nach Sicilien, Aegypten, Karthago; in dem Jahr, da der Kriegszug gegen Syracus wirklich begann, war die kühne Stimmung am Gipfel angelangt; und eben aus dieser Zeit haben wir die typische Figur jenes alten flotten atheniſchen Burschen „Hans Wohlgemuth", der mit dem klügeren „Freund Zuverläſſig" die Glücksreiſe in den Staat der Vögel antritt, die zu lauter Herrlichkeit führt: er iſt von dem Dichter, der ihn uns dichtete, bezeichnend genug Euelpides getauft worden. Nach dem Sieg Lyſander's, da Athen's Staatshoffnung zerſchlagen war, entzogen die Geiſtigſten ſeiner Bürger ihre Theilnahme den Dingen des öffentlichen Lebens, ſuchten auf ſokratiſchem Sonderwege das ewige Gute, das jenſeits der Erſcheinung liegt, und verſicherten ſich auch ihrerſeits als fromme Egoiſten in Gottvertiefung für ihre Perſon jener vornehmen Erkenntniß, welche den Erkennenden über ſeine Umgebung hinweg mit dem Anſchaun der höchſten Idee beſeligt. In dem Kreiſe dieſer reflektirten Religioſität, durch die gleichſam das Griechenthum aus ſich ſelbſt heraustrat, ſtehen ſogleich auch Reichthum und Hoffnung anders zu einander. Merkwürdig ſind und werth der Erinnerung die Erklärungen jenes reichen Kephalos beim Plato, die der Philoſoph einer Unterſuchung über die Gerechtigkeit eingefügt hat[214]). Der

Greis iſt zu ſeinen Gütern durch Erbſchaft gelangt und legt darum weniger Werth auf ſie, als andere pflegen, die ſie ſich erſt ſelbſt erworben haben. Der Hauptwerth des Reichthums aber für ihn iſt, daß derſelbe es dem Beſitzer beſſer ermögliche, die Pflichten der Tugend voll und ganz zu erfüllen. Tugend und Untugend lohnt und ſtraft ſich nun für jeden Einzelnen im unterweltlichen Leben. Und wer reich iſt, wird ſich alſo dadurch leichter der Schlaf verſcheuchenden κακὴ ἐλπὶς für die Zukunft ſeiner Perſon nach dem Tode erwehren und erfüllen können mit der ἐλπὶς ἡδεῖα. Reichthum iſt hier alſo nicht mehr Zweck; ſein Werth beſteht in ſeinem etwaigen Nutzen für rein ideale Güter. Und die Hoffnung weiſt energiſch aus dem irdiſchen Leben hinaus und ſchafft nicht mehr den Reichthum, ſondern der Reichthum ſchafft ſie. Derſelbe Idealismus ſchritt alsbald zur Verurtheilung aller äußeren Glücksgüter weiter. So wie τύχη, πλοῦτος und ἀδικία als eng zuſammengehörig, ſo ſoll jetzt die Tugend allein ſtatt des Glückes gelten. „Den Reichthum und, was zu ihm gehört, verachten die Denkenden, die ſich zur reinen Tugend halten, die Gottheit im Gedanken tragen und werthvollere Hoffnungen gründen auf jene glückſeligen Dinge, die nicht von der Materie behaftet ſind", οἱ πρὸς ἀρετὴν ἔχοντες καὶ θεοῦ μεμνημένοι καὶ κρείττονας ἐπὶ τῶν μακαρίων καὶ ἀΰλων πραγμάτων ἐλπίδας σαλεύοντες[15]). Die Vergeiſtigung oder Verklärung, die hier der Elpis zu Theil wird, muß uns an die der ſpäteren chriſtlichen gemahnen.

Dieſe Ausführung des Ariſtoteles mag in ſeinem Dialog „über den Reichthum“ geſtanden haben[216]). Unecht war das demſelben Ariſtoteles zugeſchriebene „Lob des Reichthums an Alexander“[217]). Die lange Folge viel ſchreibender griechiſcher Philoſophen hat auch ſonſt Bücher „über den Reichthum“ wie des Antiſthenes, des Theophraſt, Metrodor[218]), Philodem[219]), desgleichen auch „wider den Reichthum“, wie des Plutarch[220]) hinzugefügt, die ſich zum Theil noch nachweislich eben mit der Werthabſchätzung von Plutos und Penia beſchäftigten. Dasſelbe that ſchon ein Lehrvortrag des Sophiſten Prodikos[221]). Welcher Raum bei ihnen der Elpis gegeben wurde, iſt unbekannt. Der Dialog Eryxias *περὶ πλούτου*, der uns unter Plato's Namen erhalten iſt, übergeht ſie. Mehrfach hat dagegen Teles, jener populär-philoſophiſche Unterhaltungsſchriftſteller aus unbeſtimmter Zeit[222]), insbeſondere in den Reſten ſeiner Vergleichung von Tugend und Reichthum unſren Zwecken dienen können. Zur Zeit des Plutarch gab es übrigens gewiſſe Philoſophen, die die Hoffnung geradezu an die Spitze ihrer Lehre ſtellten und als das Lebensprincip der Welt definirten; ſie wurden daher *Ἐλπιστικοί* genannt; doch iſt die Tradition außer einer flüchtigen Erwähnung[223]) ſtillſchweigend über ſie hinweggegangen.

Anmerkungen.

1) Fragm. der Aitia des Kall. S. 8 Not.

2) De Callim. vita et scriptis S. 37.

3) Athen. S. 571 A; Fr. 134 Schneider.

4) Callimachea II S. 18.

5) Anthol. Pal. 9, 146.

6) Vgl. Ovid. Am. II 19, 5. II 9, 44. Met. I 491. Am. I 11, 13. Met. IX 738. XI 306. II 862. Fast. VI 337.

7) Corp. inscr. lat. IV 1837.

8) Paul. Silentiarius Anthol. Pal. IX 620. V. 270.

9) Herrenloſes Epigramm Anth. Pal. V 101.

10) Poenul. V 4, 97. Afran. V. 147 R. Plauti Astraba bei Varro De l. l. VI 73.

11) Bion bei Stobaeos Floril. 90, 17.

12) Bakchylid. Fr. 29 Bergk.

13) Vgl. Lorenz, Leben und Schriften des Epicharmos S. 144 und 225.

14) Ariſtotel. De memoria et reminiscentia cap. 1. Daher heißt „nach Einigen“ die Mantik als Wiſſen vom Zukünftigen eine ἐπιστήμη ἐλπιστική, Ariſtoteles a. a. O.

15) Pſ.-Platon. Defin. S. 416 A; vgl. Plato Apolog. S. 40 c.

16) Cicero Tusc. IV 80. Anders Seneca Epiſt. 10, 2: spes incerti boni nomen est. Hier ſteht spes für speratum.

17) Vgl. Artemidor. Oniroer. I 1. Cicero a. a. O. Lukian 66, 39. Der Gegenſatz der ἐλπίς zum φόβος bleibt natürlich als fundamental beſtehen, wenn auch die Sprache, wo beide Begriffe nicht in Gegenſatz traten, durch einen eigenthümlichen

Euphemismus nicht selten vorzog, ἐλπίς für φόβος einzusetzen. Auf diesen bekannten Sprachgebrauch ist hier nicht nöthig weiter einzugehen.

18) Stob. Floril. 110, 24, verwendet in Pseudo-Plutarch's Convivium sept. sap. p. 153 D.

19) Diog. Laert. I 87.

20) Plutarch De superstitione S. 168 F.

21) Aristoteles Rhetorik II 11, S. 1389 A 20 ff.: καὶ εὐέλπιδες· ὥσπερ γὰρ οἱ οἰνωμένοι, οὕτω διάθερμοί εἰσιν οἱ νέοι ὑπὸ τῆς φύσεως· ἅμα δὲ καὶ διὰ τὸ μήπω πολλὰ ἀποτετυχηκέναι. καὶ ζῶσι τὰ πλεῖστα ἐλπίδι· ἡ μὲν γὰρ ἐλπὶς τοῦ μέλλοντός ἐστιν ἡ δὲ μνήμη τοῦ παροιχομένου, τοῖς δὲ νέοις τὸ μὲν μέλλον πολύ, τὸ δὲ παρεληλυθὸς βραχύ· τῇ γὰρ πρώτῃ ἡμέρᾳ μεμνῆσθαι μὲν οὐδὲν οἷόν τε, ἐλπίζειν δὲ πάντα, καὶ εὐεξαπάτητοί εἰσι διὰ τὸ εἰρημένον. ἐλπίζουσι γὰρ ῥᾳδίως.

22) Aristotel. ebenda: καὶ ἀνδρειότατοι. θυμώδεις γὰρ καὶ εὐέλπιδες ... οὔτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται τό τε ἐλπίζειν ἀγαθόν τι θαρραλέον ἐστίν.

23) Theognis v. 637 f.

24) Theognis v. 639 f.

25) Der Schauspieler Neopt. bei Diodor 16, 92; vgl. Nauck frg. trag. adesp. 100.

26) Anthol. Pal. VII 420.

27) Ebenda VII 376.

28) Newton, Discoveries of Halicarn. Tafel 94, 54. Kaibel, Epigr. graeca n. 204.

29) Anthol. lat. Burm. II S. 213 (N. 274); vgl. ebenda die spes frustrata N. 98 (S. 67).

30) Pseudo-Plut. conviv. sept. sap. S. 153 A; D. Auf denselben Sinn würde ein Vers des Publilius Syrus (v. 454 R.) hinauskommen, wenn Wölflin's Lesung desselben richtig wäre:

Plus est quam poena sine spe miserum vivere.

Doch fehlt ein hinlänglicher Anlaß, von der Ueberlieferung sine re abzugehen.

31) Seneca Epist. 101, 4.

32) Pindar Fr. 194 Bergk aus Plato republ. p. 331 A; ἐλπίς bedeutet hier Aussicht auf Glück, die auch das Alter nähren wird. An eine über das Leben hinaus weisende Hoffnung wird offenbar in diesen Worten, so wie sie sind, durchaus nicht gedacht, Plato aber benutzt sie geschickt und deutet sie in seinem Sinne. Dabei bleibt unbezweifelt, daß auch Pindar ein Weiterleben der Seele nach dem Tode kannte (vgl. Frg. Thren. 2; Zeller, Phil. der Griechen I ⁴ S. 56).

33) Plutarch περὶ εὐθυμίας; vgl. Plutarch's compar. Demosth. et Ciceron. cap. 5. Volkmann, Leben und Schriften Plutarch's II S. 108.

34) Aus den ἔπη, die man unter des Linos Namen las, Stob. Flor. 110, 1.

35) Theognis 1135 ff.

36) Artemidor Oneirocr. II 42. Ueber Darstellungen der Spes auf Münzen und Bildwerken vgl. O. Müller, Handbuch der Archäol. S. 669³. Preller, Röm. Mythologie S. 617³.

37) Thuk. II 62.

38) Aesch. Prom. 258.

39) Ennius Annal. v. 410; vgl. damit Caecilius Statius v. 25 R: Nihil ego spei credo, omnis res spissas (i. e. tardas) facit.

40) Demokrit bei Mullach fr. philos. graec. I. S. 345; vgl. ebenda: ἄλογοι τῶν ἀξυνέτων αἱ ἐλπίδες.

41) Antigone v. 615.

42) Thuk. V 103.

43) Diog. Laert. I 69: ἐρωτηθείς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων ἔφη· ἐλπίοιν ἀγαθαῖς.

44) Diog. Laert. V 19: ἐρωτηθείς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων ὅσῳ εἶπεν οἱ ζῶντες τῶν τεθνεώτων.

45) Nicht hierher gehört Sophokles Aiax v. 478, ein Gemeinplatz, in dem nicht etwa die ἐλπίδες, sondern nur die κεναὶ ἐλπίδες verurtheilt werden.

46) Aeschyl. Agam. 1668.

47) Sophokles bei Stob. 110; Apostolii cent. VII, 1 aus unbekanntem Drama.

48) Leutſch, Paroemiogr. Appendicis cent. I. N. 59. Schol. Eurip. Phoen. 407: *αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν.*

49) Xenoph. Anab, I 2, 11; vgl. Kyropäd. I 6, 19.

50) Eurip. Aeolus Fr. 22 aus Stob. Flor. 91, 21.

51) fr. trag. adesp. Nauck 238; lateiniſch wiederkehrend bei Publilius Syrus v. 458 R.: Pecuniae uni regimen est rerum omnium.

52) Theognis v. 718.

53) Iſocr. 8, 7: *οὕτω γὰρ ἐξηρτημένοι τῶν ἐλπίδων ... ἔχομεν, ὥςτ' οὐδ' οἱ κεκτημένοι τοὺς μεγίστοις πλούτους μένειν ἐπὶ τούτοις ἐθέλουσιν.*

54) Teles in der *σύγκρισις πλούτου καὶ ἀρετῆς* bei Stob. Floril. 91, 33; ebenderſelbe lehrt (Stob. 93, 31), daß der *πλοῦτος* die *κόλακας ἀνθρώπους* mache *εἰς ἐλπίδα χρημάτων*, womit die *φίλοι εὔνοι δοκοῦντες πρὸς τὴν ἐλπίδα* beim Lukian zu vergleichen ſind.

55) *χρυσέα ἐλπίς*, Sophokl. Oed. Tyr. 158.

56) Plutarch De liberis educ. S. 5 D.

57) Vgl. außer den gleich im Text folgenden Stellen des Horaz' Worte an die Fortuna von Antium: Te Spes et alba Fides colit. Statuen der Tyche und Spes wurden zuſammen geweiht (vgl. die römiſche Inſchrift Mon. d. Institut. 1855 S. 85). Zu Rom hatte im Vicus longus die *Τύχη ἐλπίς*, die Fortuna bonae spei Verehrung, Plutarch De fort. Rom. 10; Quaest. Rom. 74. Der Fortuna von Praeneſte wurden Bilder der Spes geweiht, Orelli inscr. n. 1758. Vgl. Preller, Röm. Mythol. S. 540.

58) Anthol. Palat. 9, 49.

59) Anthol. Pal. 9, 172.

60) Anthol. Pal. 7, 286.

61) Seneca Epiſt. 101, 4.

62) Orac. Sibyll. II 53.

63) Vgl. Th. Bergk, R. com. attic. S. 190 ff.

64) Athenaeos S. 267 E ff.

65) Kratin Fr. 165 Kock, welches folgendermaßen geleſen wird:

οἷς δὴ βασιλεὺς Κρόνος ἦν τὸ παλαιόν,
ὅτε τοῖς ἄρτοις ἠστραγάλιζον μᾶζαι δ' ἐν ταῖσι παλαίστραις
Αἰγιναῖαι κατεβέβληντο δρυπεπεῖς βώλοις τε κομῶσαι.

Unverſtändlich iſt hier und unmöglich richtig überliefert, daß in den Paläſtren die μᾶζαι von den Bäumen fallen ſollen. Die Ortsangabe ἐν ταῖσι παλαίστραις mußte vielmehr auf das Aſtragalenſpiel Bezug haben. Wir haben alſo zu leſen: ὅτε τοῖς ἄρτοις ἠστραγάλιζον μάζαις τ' ἐν ταῖσι παλαίστραις. Die drei unverſtändlichen Schlußworte fügten dann allem Anſchein nach noch eine dritte Sorte von Backwerk hinzu, die wieder im Dativ zu ἠστραγάλιζον conſtruirt war: βώλοις τε κομώσαις; vgl. Heſych: βωλία, βωλίς. μάζης εἶδός τι ἐν ταῖς θυσίαις, woſelbſt ſtatt βωλίς, wie ich nicht zweifle, βῶλος herzuſtellen iſt. Was aber in der Mitte ſtand, konnte nichts anderes als ein Relativſatz ſein; man leſe alſo: αἳ γενναῖαι κατεβέβληντο δρυπεπεῖς; es war echtes Brot, obſchon wie die Oliven auf den Bäumen gewachſen.

66) Metagenes' Thurioperſer: ὁ μὲν ποταμὸς ὁ Κρᾶθις ἡμῖν καταφέρει μάζας μεγίστας κτλ. Nikophon's Sirenen: νιφέτω μὲν ἀλφίτοις, ψακαζέτω δ' ἄρτοισιν κτλ. Pherekrates' Perſer: αὐτόματοι γὰρ διὰ τῶν τριόδων ποταμοὶ ... ἀπὸ τῶν πηγῶν τῶν τοῦ Πλούτου ῥεύσονται σφῶν ἀρύτεσθαι κτλ. So wie Pherekrates hier vom Plutos ſelbſt redet, ſo ſcheint in den Theria des Krates der Reichthum ſelbſt im Geſpräch mit einem Sterblichen begriffen:

(Menſch): So wird denn Sklaven Niemand mehr und Sklavinnen ſich halten?
Und jeder Menſch, ſo alt er ſei, ſich ſelbſt bedienen müſſen?
(Plutos): O nein! denn jedes Ding werd' Ich von ſelbſt ſpazieren lehren.
(M.): Was ſoll denn das nur wieder ſein?

(Pl.): Nun! jegliche Geräthſchaft
Kommt gleich, ſobald man ruft, herbei. Zum Beiſpiel:
Stell' dich, Tiſchchen,
Du da! und deck' hübſch ſelbſt dich auf! — Du knet'
dich ſelber, Brotſack! —
Weinkrug, ſchenk' ein! — Wo ſteckſt du, Glas? Doch
geh' erſt, ſpül' dich ſelbſt aus. —
Leg' dich, mein Brot! — Gleich ſoll der Topf aus-
ſchütten ſein Gemüſe. —
Tritt an, Fiſch! „Ungar bin ich noch hier an der Oberſeite".
So willſt du ſchnell dich wenden nicht? Doch ſtreich'
dich auch mit Salz ein

Ein anderer Dämon brachte den Genußſüchtigen ſodann die Gabe des warmen Bades, das von ſelbſt ſich herſtellt (Fr. 15 K), und zwar um damit den Voraufredenden zu überbieten (Athen. S. 268 A: *ὁ τὸν ἐναντίον τούτῳ παραλαμβάνων λόγον*: wer die ſprechende Perſon war, weiß der Excerptenſammler alſo ſchon nicht mehr):

Kannſt du, biet' über! Denn den Meinigen werd' Ich
Das Badewaſſer warm und brodelnd aus dem Meer
Herleiten hoch auf Säulenſtändern nach der Kunſt
Des Päonics! Und jedem in ſeine Wanne wird
So das Waſſer laufen, bis daß es ſelbſt ſagt: „Schließ' dich, Hahn"!
Und dazu ſoll ſchleunig gelaufen kommen ganz von ſelbſt
Der Schwamm, die Salbenbüchſe, das Sandalenpaar.

Den dritten Vers möchte man zunächſt leſen: *ἐπὶ κιόνων ὥςπερ διὰ τοῦ Παιωνίου ἀπὸ τῆς θαλάσσης*, d. h. *διὰ τῆς τέχνης τοῦ Παιωνίου*. Scheint dieſer Gebrauch von *διά* nicht möglich (indeß vgl. beſ. *διὰ βασιλέων πεφικότι* bei Xenoph. Kyrop. VII 2, 24), ſo müßte der Vers corrupt und etwa ſo zu leſen ſein: *ἐπὶ κιόνων ὡς διὰ τέχνης Παιωνίου* (ſo Leop. Schmidt). Jedenfalls, wieſo ſolches Waſſer „durch das Krankenhaus", *διὰ τοῦ παιωνείου*, und nun gar „gleichſam wie (*ὥςπερ*) durch das Krankenhaus" geleitet werden ſollte, iſt nicht wohl vorſtellbar. Des Päonios Blüthe fällt um 475 bis 460 (Urlichs, Rhein. Muſ. X S. 1 ff.

H. Brunn, Geſchichte der gr. Künſtler II S. 383). — Welcher Dämon gemeint war, der die weichlichen Liebhaber des θερμολουτεῖν die Seinigen (τοῖς ἐμοῖς), alſo gleichſam ſeine Gemeinde nennen konnte, vermag ich nicht zu errathen. Ob etwa, wie bei Kratin, mehrere Πλοῦτοι auftraten?

67) Die Vermuthung Bergk's iſt darum ſehr anſprechend, daß auch das Frg. 325 des Kratin, das den Gemüſeſegen ſchildert, dieſem Stücke angehöre.

68) Dafür ſpricht, außer dem Charakter der Fragmente ſelbſt, auch der Gebrauch des Plurals, wie er ſich in dem von Kock herangezogenen Euripidesverſe (Fr. 153 Nauck) findet: τῶν γὰρ πλούτων οὐδ' ἄρισος, λίχος εὑρεῖν. — Erwähnt ſei hier noch, daß Bergk (a. a. O. S. 199) mit ſeiner Benutzung von Plutarch Kimon c. 10 (τρόπον τινὰ τὴν ἐπὶ Κρόνου μυθολογουμένην κοινωνίαν εἰς τὸν βίον αὖθις κατῆγεν) den Kimon als denjenigen vermuthet, der in dieſen Plutoi als der Herſteller der goldnen Zeit dargeſtellt worden ſei.

69) Diogen. 3, 5 und Apoſtolius 4, 37 zu den Worten αὐτόματα τοῖσι θεὸς ἀνίει ταγαθά aus Kratin's Reichthümern: ἐπὶ τῶν ἀπραγμόνως εὐδαιμονούντων.

70) Ariſtotel. Polit. II 4.

71) Ariſtotel. Polit. II 47.

72) Vgl. Büchſenſchütz, Beſitz u. Erwerb (Halle 1869) S. 17 ff.

73) Plato, Republ. S. 421 f.

74) Plato, Leges S. 739 B.

75) Alle Kiſten und Kaſten füllen ſich hier mit Vorräthen, alles Geräth iſt auf einmal aus Edelmetall; man ſpielt Grad- undungrad mit goldenen Strateren, wie bei Kratin Aſtragalen mit Weizenbrocken; aber das Tiſchchendeckdich und die ähnlichen Wunder ſind von Ariſtophanes vermieden.

76) Es iſt gewiß auffallend, daß dieſes Χρυσοῦν γένος in dem beſprochenen Verzeichniß des Athenäos fehlt, und es wäre erwünſcht, dies anders denn aus der Nachläſſigkeit ſeines Urhebers zu erklären. Welcker nahm an, und dies billigen von Wilamowitz Obs. crit. ad com. graec. S. 54 und Kock I

S. 333, der Titel habe ironiſche Bedeutung »de pessimo statu cum irrisione«. War ſolche Ironie beabſichtigt, ſo konnte ſie ſich doch aber nicht auf den Titel allein beſchränken (in der Art etwa wie bei Seneca's Apocolocyntoſis), da wir es ja mit keinem Leſedrama zu thun haben und der bloße Titel für den Zuſchauer bedeutungslos war. War der pessimus status als χρυσοῦν γένος bezeichnet, ſo mußte dies nothwendig auch innerhalb des Stückes geſchehen; es muß in ihm eine Schilderung der goldnen Zeit vorgekommen ſein, zu der dann erſt die ſchlimme Wirklichkeit des Kleoniſchen Regiments in lächerlichen Gegenſatz trat. Daß die Guten arm, die Schlechten reich ſind, wird nun im Frg. 289 offenbar mit derſelben Indignation, wie in Ariſtophanes' Plutos ausgeſprochen. Größte Armuth wird im Fr. 285 vorausgeſetzt. Zufällig mag es ſein, daß das κατὰ χειρὸς ὕδωρ (Teleklid. Amph. Fr. 1, Ariſtoph. Tagen. 502 K.) auch hier vorkam (Fr. 298). Vor allem aber: wenn jene Glückskomödien das ὅτι τότε οὐκ ἦν δούλων χρεία dadurch darſtellten, daß alle Gegenſtände ſich ſelbſt bewegend herbeikommen, ſo geht beim Eupolis Fr. 277 der Käſe ganz ebenſo von ſelbſt in das Waſſer, um ſich den Schmutz abzuwaſchen. — Aber auch noch ein anderes Stück der alten Komödie ſcheint jenes Verzeichniß beim Athenaeos vergeſſen zu haben; der Κρόνος des Phrynichos weiſt durch ſeinen Titel auf gleichartigen Inhalt; der Titel ſteht durch wiederholte Citate ganz ſicher, und eine Identifikation mit dem Κόννος des Phrynichos iſt nicht zuläßig. Es war auch hier vom Schmauſen die Rede: von Lauch (Fr. 12 Kock) und vom Hühnermarkt (Fr. 13); von einem ſehr Armen, der ſich als reich aufſpielte (Fr. 10), von Reigentanz und Tympana (Fr. 9).

77) Solon Eleg. Fr. 15 Bergk, wiederholt bei Theognis v. 315.

78) Theognis v. 1061 f.

79) Euripides ſagte daſſelbe in der Hekabe (Stob Flor. 91, 23), ferner in der Elektra 371, im Polyidos Fr. 642.

80) Mit Recht iſt die künſtliche Deutung des einfachen Gegenſatzes von Reich und Arm, die Thierſch vortrug Prolegg. S. 167, von Droyſen verworfen. Richtig ſagt Fr. Ritter De Ar. Pluto

(1828) S. 5: omnem vim comicam in Atheniensium ditescendi cupiditatem cadere.

81) Weil die Heilung der Blindheit, die das Glück der Ehrlichen bewirken ſoll, den Knoten der Handlung ausmacht, ſo möge es hier doch erwähnt werden, daß die Nennung der ἐλπίς im Plutos gerade in Bezug auf dieſe Heilung ſtattfindet v. 212: ἔχω τιν' ἀγαθὴν ἐλπίδα κτλ.

82) Euripid. Polyid. Fr. 642, wozu vgl. Zenobius cent. V N. 72 mit der Erklärung: πυρόσον οἱ πένητες πολλὰς τέχνας ἐπιτηδεύουσιν; vgl. auch Themiſt. S. 146 B. Im Uebrigen haben für dieſen Satz in ſeiner verſchiedenen Faſſung Bergler zu Ariſtoph. Plutos v. 511 und Caſaubonus zu Perſius praef. v. 11 geſammelt. Der Vers des Perſius lautet: Magister artis ingenique largitor Venter. Manilius Aſtron. I 80 ſagt ähnlich: Et labor ingenium miseris dedit im Zuſammenhange einer Entſtehungsgeſchichte der menſchlichen Cultur gerade ſo, wie Diodor I 8 in die entſprechende Darſtellung dieſer Entſtehungsgeſchichte der Cultur das Motiv einfügt: καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις. Präciſer noch heißt Penia bei Lukian Timon 33 διδάσκαλος τῶν ἀρίστων. Ebenſo Seneca Epiſt. 15, 9: admitte istos quos nova artificia docuit fames. Apuleius Apol. 18: paupertas omnium artium repertrix. Allgemeiner iſt dagegen, was uns für Archytas angeführt wird (Mullach fr. phil. gr. I S. 556): δεινὰ γὰρ ἀτυχία συναγαγεῖν καὶ καταρτίσαι τὰν ψυχάν, abweichend auch der Gedanke in Aeſchylos' Agamemnon v. 1621, wo Gefangenſchaft, Alter und Elend zuſammen bezeichnet ſind als διδάσκειν ἐξοχώτατοι φρενῶν ἰατρομάντεις.

83) Eurip. Electra 371 f.

84) Antiphanes bei Stob. Floril. 95, 1.

85) Plautus Stichus I 3, 22 f.

86) Anaximenes bei Stob. Flor. 97, 22. Dieſer bei Stobaeos in beiden Sammlungen ſtets ohne Zuſatz citirte Anaximenes kann keinesfalls der alte Mileſier ſein, was der ſophiſtiſche Stil

ſchon allein zu beweiſen hinreicht. Auch ſchrieb der Phyſiker im joniſchen Dialekt.

87) Stobaeos Flor. 95, 15 aus Plutarch; Stob. 60, 10. Siehe übrigens Orelli opusc. gr. sentent. I S. 280, und Hiller Eratosth. carm. relliquiae S. 19. Meineke, Anal. Alexandrin. S. 354.

88) Ariſt Plut. v. 161 ff.

89) Ariſt. Plut. v. 440 ff.

90) Ariſt. Plut. v. 510 ff.

91) Plato republ. IV S. 421 D.

92) Man könnte alſo das ἤ im Titel ganz in der Weiſe nehmen, wie das καί ſteht in Γᾶ καὶ Θάλασσα, Λόγος καὶ Λογίνα. Damit läßt ſich dann z. B. der Doppeltitel des Antiſthenes vergleichen περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος (Diog. Laert. IV 18), der gleichfalls eine Alternative giebt. Zu dem Titel deſſelben Antiſthenes Λυσίας ἢ Ἰσοκράτης (Diog Laert. VI 15), der ebenſo zu deuten ſein würde, exiſtirt die Variante Α. καὶ Ἰσ., welcher Uſener (Rhein. Muſ. XXXV S. 144) den Vorzug giebt. Ein wirklicher Doppeltitel iſt dagegen jedenfalls des Epicharm Κωμασταὶ ἢ Ἄφαιστος, der das Stück entweder nach dem Chor (?) oder nach der Hauptrolle zu benennen ſcheint.

93) Athen. S. 235 E f.

94) Athen. S. 139 B, nach Ahrens' Vorſchlag: ἐκάλεσε γοὶρ τύ τις ἐπ' ἄϊκλον οὐχ ἑκών, τὺ δ' αὖ ἑκὼν ᾤχετο τράχων.

95) Pollux X 160; Herodian. περὶ μον. λέξ. S. 21. Bekker Anekd. S. 105.

96) Solche Titel der attiſchen Komödie, die ſich beim Epicharm vorgebildet finden, ſind: Ἀγροῖκος (Ἀγρωστῖνος) Θεωροὶ Βάκχαι Κύκλωψ Κωμασταὶ Μεγαρικὴ Μῆνες (?) Ὀδυσσεὺς (αὐτόμολος) Σκίρων Φιλοκτήτης Πύρρα (?).

97) Plato Theätet 152 E: τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἐπιτέρας, κωμῳδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγῳδίας δὲ Ὅμηρος. Unzweideutig iſt mit ὁ ἄκρος Epichärm als der vorzüglichſte bezeichnet, was wir zu verclauſuliren nicht das Recht haben (ſo Steinhart, Platon's Leben S. 295: es ſei weniger der Vollender

gemeint, als der Anfänger, der allerdings jenen Höhepunkt einnimmt, von welchem die vielverzweigte Entwicklung ausgeht). Die Analogie aber, in der für Plato Epicharm mit Homer ſteht, kann doch nichts geringeres beſagen, als daß die Hauptmotive in den Erfindungen der jüngeren nichtſyrakuſiſchen Komödie ſo aus Epicharm übernommen ſind, wie die der Tragödie aus dem Homeriſchen Epencyclus. — Weiteres b. Lorenz, Epich. S. 207 f.

98) Athen. S. 247 E. Mein. Com. III S. 287. Lehrreich iſt Lukian's Timon, wo der Paraſit wirklich neben Penia und Plutos auftritt. Aus dem Timon ſchließe man auf Nikoſtratos und Epicharm.

99) Vgl. beſ. J. W. Süvern, Ueber Ariſtophanes' Vögel S. 42.

100) Plato, Politikos S. 272 B f.

101) Vielleicht denkt Plato, indem er ſich die Menſchen hier mit den *θηρία* unterhalten läßt, ſpeciell an die Komödie *Θηρία* des Krates, deren Hauptmotiv grade dieſer Verkehr von Thieren und Menſchen bildete (vgl. beſ. Fr. 17 K).

102) Publil. Syrus sent. v. 613.

103) Oben S. 15.

104) Stobäos Flor. 91, 33.

105) Stob. Flor. 61, 2.

106) Maximus *περὶ καταρχῶν* ed. Ludwich v. 99: *φυγὴν ἀγεμείλιον ἔοχει Δοῖλος ἀνὴρ κενεῇσιν ἐν ἐλπωρῇσι γεγηθώς.* Vgl. Eurip. Phoen. 396: *αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας. ὡς λόγος.*

107) Vgl. Cicero Verrin. III 227: Dixi iam antea ... ipsam rationem arandi spe magis et iucunditate (?) quadam quam fructu et emolumento teneri; etenim ad incertum casum et eventum certus quotannis labor et certus sumptus impenditur; übrigens erſcheint die spes aratoris z. B. beim Tibull, unten S. 73.

108) Heſiod Erga v. 90 ff. Die aphoriſtiſche Faſſung dieſer Stelle, ſo wie ſie vorliegt, war daran Schuld, daß ſchon Ariſtarch ſie falſch, ja abſurd deuten konnte. Er erklärte, nach Proclos' Mittheilung: *ὅτι ἡ μὲν τῶν κακῶν (ἐλπὶς) ἐμεινεν, ἡ δὲ τῶν ἀγαθῶν ἐξῆλθεν*; vgl. über dies Scholion zuletzt Hörſchelmann,

Act. soc. Lips. IV S. 332 und Flach-Göttling z. St. Mitſcherlich und Göttling meinten, auch die Hoffnung ſei hier als ein Uebel gedacht, und bringen zur Erhärtung abfällige Urtheile über ſie aus anderen Autoren bei; wenn das Hoffen der Menſchen aber als Uebel gilt, ſo ſind die Menſchen doch eben ſchon von Hoffnung behaftet und es bleibt unerklärt, wieſo die Elpis in dem Gefäß zurückgeblieben ſein ſoll. Denkbarer würde ſein, die Elpis ſpeciell im Zuſammenhang mit den Ereigniſſen der Heſiodiſchen Pandorafabel zu verſtehen als „die Ausſicht auf Wiederkehr des goldnen Zeitalters", in welchem Zeitalter die Menſchen ja bisher gelebt haben. Erſt das Ausſtreuen der Uebel durch Pandora zerſtört dies ſaturniſche glückſelige Leben; Zeus, der die Uebel im Gefäß verſchloſſen hatte, hatte den Troſt der Hoffnung auf ſeine Wiederkehr wohlmeinend dazu gelegt; nun aber hat Pandora dieſen Troſt nicht mit frei gegeben, und die goldenen Zeiten ſind für immer vorüber. In der Erzählung von den fünf Zeitaltern deutet allerdings Heſiod die Hoffnung auf Wiederkehr an (v. 173). Blicken wir indeß weiter aus und ſtellen die Verleihung derſelben Elpis an die Menſchen in Vergleich, wie ſie Aeſchylos in ſeinem Prometheus darſtellt, ſo war nach der Auslegung L. Schmidt's „Ueber Calderon's Behandlung antiker Mythen", Rhein. Muſ. X S. 333 die Heſiodiſche Elpis ſpeciell vielmehr „das Fehlen der Vorausſicht des Todes", ſo wie ſie beim Aeſchylos v. 250 f. definirt wird; die Pandoraerzählung iſt eben unvollſtändig überliefert: Zeus hatte dieſes Nichtvorauswiſſen des Todes zu den Uebeln mit in das Faß gelegt; die Mittheilung deſſelben an die Menſchen durch Pandora iſt verhindert worden; in dem fehlenden Schluß, der hier anſchloß, mußte alsdann Prometheus ſelbſt dieſe Elpis den Menſchen geben, was ihm nach Zeus' Willen vorbehalten blieb; endlich erklärt zwar der Chor bei Aeſchylos ſie für ein Gut (v. 253), Heſiod konnte ſie dagegen inſofern für ein Uebel erklären, als Hoffnung etwas Ungöttliches iſt, deren Beſitz die Menſchen alſo von ihrer urſprünglichen Artgleichheit mit den Göttern entfernt, die ihnen in der goldenen Zeit eignete.

109) Heſiod Erga v. 493—501.

110) Bahlen hat in ſeinem lehrreichen Theokritprogramm (Berlin 1876) daſſelbe auch für jene ἄθροισις der Bukolika angenommen, auf welche das erhaltene Epigramm des Artemidor Bezug nimmt. Aber ich ſehe nicht, welches Judicium für dieſe Annahme vorliegt; dagegen betont das Epigramm nur den bukoliſchen Character mit Nennung der μάνδρα und ἀγέλα.

111) Im Proöm der vierten Ecloge werden ausdrücklich die Sicilides Musae zu einem Excurs aufgerufen, das Proöm der ſechsten geht aus von der eingehenden Beſprechung des bukoliſchen Dichterberufes, die zehnte endlich wird geſungen dum tenera attondent simae virgulta capellae und ſchließt mit dem Ite domum saturae, venit Hesperus, ite capellae.

112) Ueber das Maximalmaß des Gedichtbuches bei den Alten habe ich eine vorläufige Feſtſtellung gegeben in den Verhandlungen der Philol. Verſ. zu Trier, 1879, S. 94, ausführlicher wird daſſelbe demnächſt wiederholt werden in meinem Buche „Das antike Buchweſen“, woſelbſt auch eine abermalige ergänzende Beſprechung der Frage der Theokritüberlieferung gegeben wird.

113) Ahrens im Philologus XXXIII S. 585.

114) Daß Ἐπικήδεια, Μέλη zwei verſchiedene Titel ſeien, ſah ſchon Hecker, Comment. de anthol. Palat. S. 53. O. Schneider überträgt dagegen noch irrig Ἐπικήδεια μέλη ſogar weiter auf den Kallimachos. Eine Sammlung von Epikedien hat nichts Auffälliges; ſo ſchrieb Dionyſios von Byzanz außer ſeiner Periegeſe auch περὶ θρήνων, dies Buch aber beſtand aus Epikedien (Suid. s. v.)

115) So, als Hymnus, citirt ihn wirklich das Scholion zu Ariſtophanes' Plutos v. 210.

116) Auch der Titel Ἡρωτίδες mag auf ſolches Epyllion weiſen. Ueber Begriff und Anwendung des Monobiblon ſei gleichfalls auf meine Ausführungen über das antike Buchweſen verwieſen.

117) Da zwar die Megara als Theokriteiſch, die Europa dagegen ſicher als Gedicht des Moſchos tradirt iſt und da eine

fälſchliche Vindicirung nur an den Theokrit, nicht aber an den Moſchos begreiflich wäre, ſo wird man, wenn der Titel Ἡρωτικά richtig gedeutet worden, auch Lenai und Megara und das ganze Heroinenbuch dem Moſchos zurückzugeben haben, und Suidas zieht alſo den Theokriteiſchen Urſprung dieſes Buches mit Recht in Zweifel.

118) Das ἐγκώμιον iſt mit dem ὕμνος durchaus artgleich. Daher erhalten wir gelegentlich einen ſolchen Doppeltitel wie ἐγκώμια ἢ ὕμνοι (im Schriftenverzeichniß des Ariſtoteles beim Anonymus des Menage, Appendix).

119) Der Anfang des Hylas:

οὐχ ἅμιν τὸν Ἔρωτα μόνοις ἔτεχ', ὡς ἐδοκεῖμες,
Νικία κτλ.

ſieht wie eine geiſtreiche Nachahmung von Worten aus, welche Bakchylides in ſeinen Erotika von einem ſchönen Knaben ſang, der gerade des Theokrit Namen trägt: ἦ καλὸς Θεόκριτος· οὐ μόνος ἀνθρώπων ἐρᾷς (Bacchyl. fr. 25 Bergk). Nehmen wir hiernach für den Hylas vermuthungsweiſe Ἐρωτικά des Theokrit an, ſo könnte auch der Aïtes ſeine Unterkunft finden, vielleicht auch das Epithalamium.

120) Die Uebertragung dieſes an vielen Stellen auf das ſchwerſte verderbten Idylliums hat an fraglichen Stellen den natürlichen Sinn anzudeuten verſucht, nach denen die Textverbeſſerung vorzunehmen ſcheint. Näher rechtfertigen möchte ich vor allem, daß ich für die Verſe 14 f.:

οὗτος τοῖς ἁλιεῦσιν ὁ πᾶς πόρος (πόνος libri) οὗτος ὁ
πλοῦτος·
οὐδεὶς δ' οὐ κύθραν εἶχ' οὐ κίνα· πάντα περισσά,
πάντ' ἐδόκει τήνοις

dem Vorſchlage Bücheler's, vorgetragen im Rhein. Muſ. XXX S. 49:

οὗτος ὁ πλοῦτος
οὐ κλεῖδ' οὐχὶ θύραν εἶχ' οὐ κύνα· πάντα περισσά
ταῦτ' ἐδόκει τήνοις

nunmehr mit Bücheler's Billigung aus dem Grunde zu folgen anſtehe, weil dadurch dem Vers 14 ſein ſelbſtändiger ſentenziöſer

Charakter benommen wird. Ihn möchte man gern gewahrt sehen. Die Aehnlichkeiten des Rudens mit unserem Idyll sind derartig (vgl. unten S. 56 f.), daß ein Rückschluß von jenem auf dieses wohl gestattet ist. Nun ist bei Theokrit mit V. 13 die Beschreibung des ornatus piscatorius zu Ende, und wenn fortgefahren wird mit den Worten „dies die ganze Habe, dies der Reichthum der Fischer", so wird damit aus jener Beschreibung das Resultat gezogen in demselben Sinn, wie es im Rudens v. 291 heißt: nos iam de ornatu propemodum ut locupletes simus scitis. Die Beschreibung scheint also um der Exclamation willen nur gemacht zu sein. Vielleicht gelangen wir nun auf folgendem Wege dazu, sie als solche zu halten. Die Schlußworte „alles war ihnen zu viel Aufwand", *πάντα περισσά*, paßten nicht auf Thür und Riegel, die den Aufwand nur bewachen, und deßhalb eben forderte Bücheler *ταῦτ'* für *πάντ'*. Nun scheint aber die Nennung des Topfes sicher überliefert: ein Vaticanus und der Ambrosianus geben die jonische Form *κύθραν*, und das *χύθραν* des anderen Vaticanus ist wohl erst hieraus entstanden. Gehen wir hiervon aus, so war daneben die Nennung des „Hundes" schwerlich möglich. Als gleichberechtigte Variante zu *οὐ κύνα* erhalten wir *οὐ λύνα* (Ambros. und mit Correktur des λ zu κ auch Vatic. 18). Dies führt zu folgender Vermuthung: *εἶδαρ δ' οὐ χύτραν εἶχ' οὔτινα*. Denn die adjektivische Verwendung von *οὔτις* ist bekannt. Unsicher bleibt für mich, was im ersten Fuße gestanden hat. Ich möchte auch hier zur Ueberlegung geben, ob wir hinreichend Grund haben, an dem Ueberlieferten zu ändern. Hat der Dichter nicht etwa *οὐδείς* für *οὐδέτερος* setzen können, wie Lucan VIII 531 nullus für neuter? Das seltene Vorkommen von neuter bei den römischen Dichtern habe ich aus dem eigenthümlichen Lautbestand des Wortes zu erklären versucht (Rhein. Mus. XXXIV S. 4). Man beachte, daß so auch die ganze getragene Poesie der Griechen, so Tragödie wie Epos (Homer, Apollonios, Theokrit, Kallimachos), das Wort *οὐδέτερος* (resp. *μηδέτερος*) nicht aufweist. Ilias 14, 18 wird richtig *οὐδ' ἑτέρωσε* gelesen. Nur Hesiod

macht eine Ausnahme (theog. 638; vgl. scut. 171) und Theognis (v. 945). Sollte wirklich die Gelegenheit zur Anwendung gefehlt haben? Man statuire nur einmal für unsren fraglichen Vers die Fassung: *οὐδέτερος δὲ χύτραν εἶχ' οὔτινα*, und man wird fühlen, meine ich, daß an jenem Wort etwas Unpoetisches hafte, sei es sein Umfang, sei es die subtile Hervorhebung der Zweiheit. Ganz dieselbe ungenaue Sprechweise erlaubt sich aber auch Xenophon Memor. IV 2, 32, wo Sokrates den Euthydem fragt, ob, was bald nützt, bald schadet, mehr zu den Gütern als zu den Uebeln zu rechnen sei: *ταῦτα οὖν, ἔφη, ποτὲ μὲν ὠφελοῦντα, ποτὲ δὲ βλάπτοντα μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν;* Jener antwortet „keins von beiden": *οὐδέν μὰ Δία φαίνεται*, statt *οὐδέτερα*. Schrieb der Dichter etwa wirklich:

οὐδεὶς δ' οὐδὲ χύτραν εἶχ' οὔτινα. πάντα περισσά,
πάντ' ἐδόκει τήνοις,

so wurde durch die dreifache Negation die Anapher des *πάντα* wirkungsvoll vorbereitet und motivirt.

Die Bedenken, die v. 13 der Lesung *εἶμα τάπης τε* entgegenstehen, sind unten Note 154 bemerkt worden.

Die Personenvertheilung von v. 32 bis 38 ist von mir verändert und Alles dem zweiten Fischer zugetheilt worden. Sicher gehört ihm v. 37 das *λέγε μοι*. Nun scheint aber nothwendig v. 34 zu lesen: *ἀλλ' ὡς καὶ σχολὰ ἐστι*, weil *ἄλλως* nicht richtig anknüpfte. Dann aber fing der Satz dieses Fischers also schon hier an. Da derselbe aber nicht mit einem *ἀλλά* beginnen konnte, sprach er auch noch die Verse 32 und 33. Eben dahin führt die sachliche Betrachtung; denn es war nöthig, daß dieser Fischer auf die Anfrage betreffs des Traumdeutens (v. 29) auch eine Antwort gab, und zwar ablehnend, zumal das ganze Gedicht auf den Wunsch, den Traum zu deuten, nicht wieder zurückkommt. Er begann also zu antworten, v. 32:

οὐ γὰρ ἂν εἰκάξω κατὰ τὸν νόον οὗτος ἄριστος
ἐστὶν ὀνειροκρίτας, ὁ διδάσκολός ἐστι παρ' ᾧ νοῦς.

„Ein guter Weissager ist nur, wer den *νοῦς* hat; ich aber kann nicht auslegen dem *νοῦς* gemäß". Die Conjektur *οὐ γὰρ νυσταξῇ*

(Ameis, Fritzſche) verkennt ganz die Bedeutung der Worte: *κατὰ τὸν νόον*. Dem handſchriftlichen *οὐ γὰρ νικάξη* (oder *νικάξῃ*) ſteht meine Leſung nicht ferner als das *εὖ γὰρ ἂν εἰκάξαις* bei Briggs, Ahrens und Meineke, wodurch Aſphalion noch einmal auf ſeine hernach doch ganz unberückſichtigte Aufforderung zurückkäme. — Der zweite Fiſcher fuhr dann mit Parentheſe fort:

ἀλλ' ὡς καὶ σχολά ἐστι (τί γὰρ ποιεῖν ἂν ἔχοι τις
κείμενος ἐν φύλλοις ποτὶ κύματι μηδὲ καθεύδων
**ἄλλονος ἐν ῥάμῳ τὸ δὲ λύχνιον ἐν πρυτανείῳ·*
φαντὶ γὰρ ... ἄγραν τόδ' ἔχειν) λέγε μοί ποτε νικτὸς
ὄψιν πᾷ τοι ἔοικε λέγειν (?) μανύειν ἑταίρῳ.

(Die Leſung des letzten Verſes iſt nach Ahrens gegeben). Dieſe Perſonenvertheilung beſtätigt nun noch die Charakterverſchiedenheit beider Fiſcher. Der Traumerzähler erſcheint noch durchweg in ſeinem Traum befangen, er trägt dabei den Charakter des Naiven, Unweiſen (vgl. beſ. v. 62 und 22 f.); weiſe Bemerkungen paſſen alſo weder in ſeine Stimmung noch zu ſeinem Charakter. Der Gefährte aber iſt gezeichnet als der verſtändige Rathgeber, der Beſonnene, Weiſe. Ihm gehören darum alle Sentenzen an, ſo gut die vom beſten Traumdeuter (v. 32) wie die von der Unwandelbarkeit der Zeit (v. 27) und wie die am Gedichtſchluß. Und wenn derſelbe am Schluß der Treibende iſt, der die Zeit auszunutzen und an die Arbeit zu gehen räth, ſo iſt auch jene Begründung im v. 34 ganz in ſeinem Sinne, daß das müſſige Plaudern nur darum zuläſſig ſei, weil man Nachts im Dunkeln doch nichts Nützliches ſchaffen könne.

Der befremdlich klingende Vers 36:

ἄλλονος ἐν ῥάμῳ τὸ δὲ λυχνίον ἐν πρυτανείῳ

hat zu Conjekturen geführt, die den Ueberſetzer rathlos laſſen. Wenigſtens der Sinn läßt ſich indeß ſicher ſtellen. Der Fiſcher begründet hier eben, daß Muße zum Plaudern ſei, durch die Ueberlegung, daß ſich doch nichts Nützliches bei Nacht ſchaffen laſſe: *τί γὰρ ποιεῖν ἂν ἔχοι τις;* Das Einzige, was ein Fiſcher Nachts in ſeinem Berufe thun konnte, war aber bei Licht zu fiſchen. Allein ſo wie keinen Topf (oben v. 15), ſo haben ſie

auch kein Feuer im Haus. Die Hütte steht einsam, ohne Nachbarn (v. 17): wenn sie sich Licht holen wollten, müßten sie also erst in die Stadt selbst gehen: die Prytanaeen der Städte aber hielten auch Nachts immer brennendes Feuer. Dies besagt offenbar die zweite Hälfte des Verses; die erste mußte es vorbereiten, mußte eine Andeutung des Fischfangs bei Fackellicht enthalten. Für ἄλλονς giebt die Aldine ἄλονς, der eine der Vaticani ἄλλον. Sowohl „Esel" wie „Nachtigall" sind hierunter gesucht worden. Das für den Sinn Nöthige ließe sich mit einer Glosse des Hesych einsetzen:

πύρδαλον ἐν ἑάμνῳ, τὸ δὲ λυχνίον ἐν πρυτανείῳ.

„Trockenes Reisig könnten wir uns in den Dornen brechen, Licht aber, es anzuzünden, müßten wir uns erst vom Heerde des Stadthauses holen". Hesych tradirt zu πύρδαλον die Erklärung: καὶ τὸ καύσιμον φρύγανον, ἢ ξύλον. Er fügt hinzu: οἱ δὲ πύρδανον. Und eine Herstellung in diesem Sinne scheinen die gleich folgenden begründenden Worte zu bestätigen, die, obwohl ebenfalls verstümmelt, doch deutlich von einem ἄγραν ἔχειν, „Beute haben oder erlangen" reden. In Anschluß an die Juntine und Calliergos möchte ich hier lesen: φασὶ γὰρ αἰεὶν ἄγραν τάδ' ἔχειν: „denn man sagt, diese Dinge, Reisig und Feuer, bringen sichere Beute". Zur Steigerung der Dürftigkeit der Fischer steht hier das φασί: sie haben nie selbst Feuer und Heerd gehabt und kennen das Fischen bei Nacht nur von Hörensagen. Ob ich übrigens mit πύρδαλον das Wort des Dichters wirklich gefunden, mag zweifelhaft sein: die Corruptel konnte aus αἰὲν entstehen, indem [πυρδ] so weggefallen war, wie [αἰὲν] im folgenden Vers.

121) Vgl. Kock zu Kratinos Fr. 4; das Wort wird erklärt: ἐπὶ συμβαίνει καὶ κοιμωμένων ἁλιέων εἰς τοὺς ἰχθύας ἐκ τοὺς κίρκους.

122) Vgl. die alles Wesentliche zusammenfassende Einleitung Fritzsche's zu unserm Gedicht.

123) Fälschlich ist gesagt worden, daß unser Gedicht moralisire. Sein Zweck ist weit entfernt protreptisch zu sein, und ich wüßte

nicht, welcher moraliſche Satz ſich aus ihm entnehmen ließe. Denn mindeſtens ſonderbar wäre doch, wenn der Dichter dem Leſer ſagen wollte: „ſei mit dem Deinen zufrieden, ſo ärmlich es ſei, und habe keine Glücksträume“. Er will vielmehr einfach Mitleid erwecken, und der Sinn des Ganzen liegt, wie oben dargeſtellt worden, in dem Anfangsſatze vollſtändig und deutlich ausgeſprochen: „die Armuth iſt *μόχθοις διδάσκαλος*, ſie läßt den Armen nicht einmal ſchlafen“. Dies ſoll illuſtrirt werden. Nicht alſo moraliſch didaktiſch iſt das Gedicht, ſondern es iſt richtiger und allgemeiner als Reflexionspoeſie zu bezeichnen: eine ſentimentale Culturſtudie. Ueber den ſeltſamen erſten Vers des Gedichts vgl. unten S. 52 f.

124) Die Frage, ob Theokrit die Halieis dichten konnte, erweitert ſich uns zu der andern, ob er ein Gedichtbuch „Hoffnungen“, das offenbar ganz Reflexionspoeſie war, nach ſeiner ſonſtigen Art zu dichten hat intendiren können. Auf keine beider Fragſtellungen getraue ich mich beſtimmt verneinend zu antworten. Dient doch auch im Kyklops, im Hylas die Erzählung ganz ebenſo nur, um eine vorangeſtellte Sentenz zu illuſtriren. Hinlängliches Argument gegen den Theokriteiſchen Urſprung ſind weder das undoriſch überlieferte *βασιλεύσειν* v. 60, noch ſeine von uns ausführlicher nachgewieſene Abhängigkeit von der Komödie. Zeigt ſich Theokrit doch auch in ſeinen Mimen Sophron gegenüber unſelbſtändig. Wohl aber iſt es unläugbar, daß die Sprache und Wortwahl, mehr noch daß die Kunſt des Erzählens (vgl. Fritzſche a. a. O.) hier erheblich ſchwächer als in den Theokriteiſchen Meiſterwerken erſcheint: vgl. beſ. die Beſchreibung v. 6–18.

125) Die Ueberlieferung giebt uns Folgendes:

οὐδὲ γὰρ ἰχθῦν
χρύσεον ὡς ἴδες εἶρες. ἴσα δ' ἦν ψεύδεσιν ὄψις.
εἰ γάρ με κνώσσων τοῦτο χωρία ταῦτα ματεύεις
ἐλπὶς τῶν ὕπνων ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθῦν
μὴ σὺ θάνῃς λιμῷ καίτοι χρυσοῖσιν ὀνείροις.

So im V. 65 der Ambroſianus; die zwei nicht älteren Vaticani haben hier zu Anfang *εἴ με γάρ* oder *εἴ˜με γάρ*, der eine der

letzteren weiter τοίτου ſtatt τοῦτο. Ueberſetzungen, wie die von Voß: „Denn wenn ein Schlummernder du die Gegenden künftig durchforſcheſt, Hoffe nur Hoffnung des Schlafs“ und Leſungen wie die im Ahrens'ſchen Texte εἰ — μὴ γὰρ κνώσσων — τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις Ὄλπις τῶν ὕπνων, ζάτει τὸν σ. ἰ. ſind nicht verſtändlich, machen vielmehr auf die Hauptſchwierigkeit aufmerkſam. Daß ſich τὺ τὰ unter dem τοῦτο verbirgt, ſcheint ſicher. Alſo ſcheint ἔλπις ein Vokativ. Nicht möglich iſt nun, damit den Nominativ κνώσσων irgendwie zu vereinigen. Der μὴ κνώσσων iſt der angeredete Fiſcher. Im erſten Hemiſtich iſt alſo der Fiſcher, im zweiten auf einmal die Hoffnung angeredet, und dann kehrt die Anrede mit ζάτει zum Fiſcher zurück. Selbſt wenn wir alſo etwa läſen: παῦε κνώσσων. τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις, ἔλπις. ζάτει τὸν σ. ἰ., würde das Sprungweiſe dieſer Rede unerträglich ſcheinen. Dies legt nahe an eine Umſtellung zu denken in der Weiſe, wie ſie im Text gegeben iſt; denn ſchön ſchloß an einander 1) der Traum war Täuſchung, ἴσα ψεύδεσιν ὄψις; 2) du, Hoffnung, haſt ſie bewirkt, ἔλπις τῶν ὕπνων, τὺ τὰ χ. τ. ματεύεις; 3) Fiſcher, wache und geh' an dein Tagewerk, ἄγρει μὴ κνώσσων ζάτει τὸν σ. ἰ. Scheint die Leſung ἄγρει ſehr nahe zu liegen, ſo konnte dieſe Form doch nur neben einem Imperativ wie ζάτει ſtehen: ein zweiter Anlaß, umzuſtellen. Denn zu hart ſcheint folgende Interpunktion:

ἄγρει μὴ κνώσσων (τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις,
ἔλπις τῶν ὕπνων) ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθῦν.

126) Dieſe volksthümliche Anſchauung iſt übrigens ſo menſchlich nahe liegend, daß ſie auch in fernſtehenden litterariſchen Gebieten wiederkehrt, wie beim Jeſaias (29, 8): καὶ ὡς οἱ ἐν τῷ ὕπνῳ πίνοντες καὶ ἐσθοντες καὶ ἐξαναστάντων, μάταιον τὸ ἐνύπνιον· καὶ ὃν τρόπον ἐνυπνιάζεται ὁ διψῶν ὡς ὁ πίνων καὶ ἐξαναστὰς ἔτι διψᾷ, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς κενὸν ἤλπισεν· οὕτως ἔσται ὁ πλοῦτος τῶν ἐθνῶν πάντων.

127) Stobaeos Flor. 111, 2.

128) Diog. Laert. V 18.

129) Onirocr. I 1.

130) Ebenda IV 47; vgl. I 77. II 38.

131) Ebenda II 36.

132) Anth. Pal. 9, 134.

133) Anth. Pal. IX 234.

134) *Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ οἰν* 17, 20.

135) *Νεκρ. διάλ.* 5, 2.

136) Or. 20, vol. I. S. 499 R.

137) Theokrit Id. III 26.

138) Petron. Cap. 3.

139) Herod. I 140.

140) Halm's Aesop. Fabeln N. 132.

141) Oppian Hal. III 220.

142) Vgl. Meineke Com. III S. 109 Note.

143) v. 81. Daß die Stelle in diesem Sinne ergänzt werden muß, habe ich De Halieuticis S. 11 aus dem Zusammenhang nachgewiesen. Nicht unerwähnt will ich auch an diesem Orte lassen, daß ich, noch unbeeinflußt von der oben vorgetragenen Beobachtung, in denselben Halieutica v. 10 so ausgefüllt habe:

Sic et scarus arte sub undis
Si n(assa captus de spe, piscator et ipse)
Decidit eqs.

Die Ergänzung des de spe ergab sich aus der Erwägung der Wortbedeutung des decidit, welches hier nur in solcher Verbindung einen Sinn ergab.

144) v. 312; vgl. auch v. 303: „das Meer geht hoch, nulla nobis spes est«.

145) Opp. Hal. I 34.

146) Vgl. Aeschyl. Choeph. 194: *σαίνομαι δ' ὑπ' ἐλπίδος.*

147) Anth. Pal. IX 52. Vgl. dazu auch IX 442.

148) *Ὄνειρος ἢ Ἀλεκτρυών* 45, 1. Schon bei Ahrens und Fritzsche finde ich diese Reminiscenz notirt.

148b) So die Handschriften. Die Emendation ist noch nicht gefunden.

149) Bücheler im Rhein. Mus. XXX 50. Meineke wollte *αὖτα*. Dürften wir *αὗτά* accentuiren, so wie man bei Aristo-

phanes Wolk. 1184 αὐτή ließt, ſo ließe ſich „dieſelbe“ überſetzen, vgl. Soph. Oed. Tyr. 458: ἀδελφὸς αὐτὸς καὶ πατήρ. (Vgl. Buttmann, Ausführl. gr. Sprachl. 2. Aufl. S. 119).

150) Oppian. Halieut. II exord. ſpricht gleichfalls über die Entſtehung der τέχναι, nennt aber die Götter als Urheber.

151) Ariſt. Wolken v. 1 und 2.

152) Cicero giebt De divinit. II 12 dieſe Sentenz als einen volgaris versus graecus in Ueberſetzung: Bene qui coniciet, vatem hunc perhibebo optimum; aber Menander verwendete ſie gleichfalls: ὁ πλεῖστον νοῦν ἔχων μάντις τ' ἄριστός ἐστι σύμβουλός θ' ἅμα (Stob. III 6).

153) Plut. v. 535 ff., gegeben nach der Ueberſetzung von Droyſen.

154) Weil nach Ariſtophanes der φορμὸς Erſatz des τάπης iſt, ſo konnte der Fiſcher beim Theokrit nicht wohl Beides nebeneinander benutzen und die Ahrens'ſche Leſung: φορμὸς βραχύς, εἶμα τάπης τε ſcheint nicht richtig.

155) Es ſei hier noch erwähnt, daß ſich auch die Theokriteiſchen Bukolika ſelbſt vielleicht des Ariſtophaniſchen Plutos erinnern, wenn es in ihnen heißt (X 19):

τυφλὸς δ' οὐκ αὐτὸς ὁ Πλοῦτος,
ἀλλὰ καὶ ὠφρόντιστος Ἔρως.

Freilich nannten auch Andere ihn blind: ſo Demetrios von Phaleron (Diog. La. V 82), ja, ſchon Timokreon Fr. 8 Bergk.

156) Rudens v. 290 f.

157) v. 10 ff.

158) v. 593 ff.

159) v. 916 ff.

160) Plautus Rudens Prolog v. 32. Daß etwa Plautus vielmehr die Alexandriniſchen Halieis benutzte, läßt ſich nicht annehmen. Die litterariſche Berührung Rom's mit Alexandria trat überhaupt nachweislich erſt mit Ennius ein.

161) Ovid. Metam. XI 118.

162) An die angegebene Bedeutung des rex werde ich durch Herrn Prof. Bücheler erinnert. – Daß Stratonikea vielmehr nach Stratonike benannt war, wird hier von Plautus ignorirt.

163) Teles bei Stobaeos Floril. Tom. III S. 213 f. M. aus der „Epitome“ (das iſt doch wohl aus der σύγκρισις πλούτου καὶ ἀρετῆς). Das hier verwendete Sprichwort „eine Schwalbe macht keinen Sommer“ findet ſich ſonſt zuerſt beim Ariſtoteles Nik. Ethik I 6.

164) Dieſer Wunſch ſcheint als geſprochen gedacht bei Lebzeiten Alexanders. Er ſcheint nach deſſen Tode minder natürlich. Denn dem Wünſchenden iſt doch nicht die Halbgöttlichkeit ſelbſt beneidenswerth, ſondern in ihr zu leben. Die Unſterblichkeit eines Geſtorbenen würde ihn nicht gereizt haben.

165) Der Schatz beim Plautus wird erſt auf 800 nummi aurei und dazu noch 100 Philippeae minae angeſetzt (Rud. v. 1313 f.), hernach aber um ein Talent Silber u. ſ. w. geſteigert.

166) Lukian in *Πλοῦτον*, 66, 13.

167) Man wolle dieſe Plautusverſe, abweichend von der Auffaſſung Ritſchl's (vgl. deſſen ed. Trin. altera S. 108) und Fleckeiſen's, mit W. Müller Plaut. Proſod. S. 12 als Anapäſte leſen, nicht anders als die gleichartigen Verſe im Trinummus 820 ff., Pſeudolus 135 ff. (Studemund, De cant. Plaut. S. 55 f. und W. Müller a. a. O. S. 112 ff.). Die Meſſung des remiges als vier Moren in den fraglichen Verſen des Rudens iſt alsdann dem glandium oder me viros oder non potest oder otio, filio u. a. mit derſelben Meſſung (Plaut. Pſeud. 166. 167. 135. Trin. 840. 841 u. ſ. f.) gleichartig und war vielleicht um ihrer Härte willen ein Anlaß zur Textverderbung.

168) Plutarch De fort. Alexandri II S. 340 D.

169) Plutarch a. a. O. S. 342 E: *τίνες οὖν ἦσαν ἐλπίδες ἐφ' αἷς διέβαινεν εἰς Ἀσίαν Ἀλέξανδρος*; *κτλ.*

170) Wie ſich die alexandriniſche Litteraturwiſſenſchaft auch grade dem Epicharm gewidmet hat, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Wichtiger iſt für die Dichter jenes Kreiſes das Epigramm, das der Syrakuſer Theokrit ſelbſt auf den Syrakuſer Epicharm dichtete:

ἅ τε φωνὰ Λύρνος χώνηρ ὁ τὰν κωμῳδίαν
εὑρὼν Ἐπίχαρμος κτλ.

171) Oben S. 27.

172) Kratin Fr. 161 K. Vgl. oben S. 22.

173) Die Handſchriften geben *μελαίνας*, Meineke *μελαινάς*. Es iſt ja aber nicht einmal *θυννάς* geſchrieben.

174) Das hierfür überlieferte *καὶ* iſt anſtößig (vgl. Kock); auch ſteht es nur an einer der zwei Athenaeosſtellen überliefert, die dies Fragment citiren.

175) Telekl. Fr. 8 K. Vgl. *Μίων* von *μῦς*. Vielleicht nannte ſich der Dämon ſcherzhaft *Πλοῦτος Ἰχθύων*, was zugleich genitiviſch als *πλοῦτος ἰχθύων* verſtanden wurde. Von *πέτις* heißt der Wald vielmehr *ὁ πιτυών*.

176) Häufig auch *Ἀλιεύς* citirt, wohl nur darum, weil Einer unter den Fiſchern Hauptfigur des Drama's war. Muthmaßlich folgte Pomponius in ſeinen Piscatores dem Menandriſchen Stück.

177) Mein. Com. III S. 66, aus Stobaeos Flor. 61, 2. Meineke ſagt mit Recht: videntur haec ipsius fullonis verba esse.

178) Aehnlich auch ſchon Euripid. Polyid. Fr. 636:

οἱ τὰς τέχνας δ' ἔχοντες ἀθλιώτεροι
τῆς φαυλότητος· καὶ γὰρ ἐν κοινῷ ψέγειν
ἅπασι κεῖσθαι δυστυχὲς κοὐκ εὐτυχές.

Zu dem Walker des Antiphanes können auch die fragmenta incertae sedis 1. 4. 60. 61. 62. 63 gehört haben.

Dieſe Darſtellungen der Komödie geben alſo dem Plutarch wenig Recht, der in ſeiner Schrift *περὶ εὐθυμίας* fin. aus der Schablone ſeiner Doktrin heraus lehrt, daß eine Wirkung der *τύχη* auf dem Gebiet ſowohl der höheren Kunſt, als auch der niederen Handwerke nicht ſtatt habe, weil doch ja alles hier von Vorausberechnung abhänge, das iſt von den Regeln des einzelnen Handwerkes.

179) Dieſen Verdacht, vor allem gegen das mittlere Diſtichon gerichtet (W. Fiſcher, Quaest. Propert. 1863, Theſe), hat Bährens, der ſo manches Beſſere übergeht, der Anführung für würdig gefunden. Unſere Ausführungen ſelbſt geben die Widerlegung, wenn überhaupt eine ſolche nöthig wäre.

180) Ovid. ex Ponto I 6, 27 ff.

181) Theogn. v. 1135 f., oben S. 9 beſprochen.

182) Theokr. 4, 41 f. Bekanntlich erweiſt ſich Tibull auch ſonſt als Nachdichter des Kallimachos und Theokrit. Vor allem vgl. den Vers I 7, 28 Memphiten plangere docta bovem mit Kallim. Fr. 176: *εἰδυῖαν φάλιον ταῦρον ἰηλεμίσαι.* Sonſt läßt ſich noch vergleichen: Tibull I 1, 57: Non ego laudari curo, Theokr. 16, 15: *οὐ γὰρ ἐπ' ἄνδρες ... αἰνεῖσθαι σπεύδοντι.* — I 3, 4: abstineas avidas, mors atra, manus, Kallim. Epigr. 2, 3: *ἁρπακτὴρ Ἀίδης οὐκ ἐπὶ χεῖρα βαλεῖ.* — I 4, 27: transiet aetas (sc. amasii); quam cito purpureos deperdit terra colores, quam cito formosas populus alba comas, Theokr. 23, 28: *καὶ τὸ ῥόδον καλόν ἐστι καὶ ὁ χρόνος αὐτὸ μαραίνει καὶ τὸ ἴον καλόν ἐστιν ἐν εἴαρι καὶ ταχὺ γηρᾷ, λευκὸν τὸ κρίνον ἐστί, μαραίνεται ἀνίκα πίπτει — καὶ κάλλος καλόν ἐστι τὸ παιδικόν, ἀλλ' ὀλίγον ζῇ.* — I 4, 79: cunctis ianua nostra patet. Tempus erit cum me Veneris praecepta ferentem Deducat iuvenum sedula turba senem, Kallim Fr. 11 Schn.: *γηράσκει δ' ὁ χέρων κεῖνος ἑλαφρότερον, κοῦροι τὸν φιλέουσιν, ἰὸν δέ μιν οἷα γονῆα χειρὸς ἐπ' οἰκείην ἄγχις ἄγουσι θύρην.* — I 8, 31 vom amasius: cui levia fulgent Ora nec amplexus aspera barba terit, Theokr. 15, 130 *οὐ κεντεῖ τὸ φίλαμ', ἔτι οἱ περὶ χείλεα πυῤῥά.* — II 1, 80 cui placidus leniter afflat Amor, Theokr. 17, 51: *ἁδὲ βροτοῖς μαλακῶς μὲν ἔρωτας προςπνείει.*

183) Anthol. lat. Ries. N. 415.

184) v. 11. Man wird einſehen, daß es verkehrt wäre, an dieſen Worten zu ändern.

185) Daſelbſt v. 19–32:

Naufragus hac cogente natat per feta procellis
Aequora cum mersas viderit ante rates.
Captivus duras illa solante catenas
Perfert et victus vincere posse putat.
Noxius infami districtus stipite membra
Sperat et a fixa posse redire cruce.
Spem iussus prabere caput paloque ligatus,
Cum micat ante oculos stricta securis, habet.

Sperat et in saeva victus gladiator harena
Sit licet infesto pollice turba minax.
Et cui descendit iugulato in pectora mucro
Spem quamvis lecto iam referatur habet.
Spem recipit carcer foribus praeclusus aenis.
Spes et in horrendo robore parva manet.

186) Daſelbſt v. 51 ff.:

Desertos medicis spes numquam deserit aegros,
Confessi numquam spem posuere rei.
Sperat qui curvo sulcos perrumpit aratro,
Sperat qui ventis vela ferenda dedit.
Spes amis pisces, laqueo captare volucres
Erudit. Haec orbem bella cruenta docet.
Spes sequitur gravibus rastris mala rura domantem:
In nova se nulla cum ratione parat,
Semper adulatur, semper male fida vagatur
Et populos urbes totaque regna capit.
Spes est quae classes diverso ex hoste coactas
Ducit. Spes cupidos tollit in arma viros
Et dicit: »Dura, nec te praesentia tangant:
Fors varias mutat mobilitate vices.
Incerto ludit casu Fortuna per orbem.
I semper contra. Quae fuit ante: redit«.

Ich habe durch Umſtellung der Verſe 59 und 60 einen beſſeren Zuſammenhang herzuſtellen verſucht; in der Ueberlieferung trennen ſie ſtörend die Verſe 58 und 61 ff., in welchen die Hoffnung den Antrieb zu krieger iſchen Unternehmungen giebt (vorbereitet durch v. 54). Der Schlußvers lautet im Voſſianus: Et semper contra quae fuit atque redit.

187) Vgl. Kießling, Theokrit. S. 544. Fritzſche II S. 114.

188) Athen. S. 288 A und S. 86 A.

189) Athen. S. 309 C.

190) τουτέστι κέρμιον ἵνα πορευθῶ Etym. Magn. S. 121, 29.

191) Athen. S. 406 D. Offenbar ſo richtig erklärt von Botzon, Programm von Marienburg 1867 S. 12. Deſſelben

Schrift De Sophrone et Xenarcho mimographis, Lyccae 1856, ist mir leider nicht zugänglich.

192) Frg. 191, 116, 114 Schneider (vgl. auch Schneider Call. II S. 18); dagegen ist Fr. 115 ein Epigramm im trochäischen Pentameter; Fr. 118 kann zu den *Μέλη* gehören, obgleich Caesius Bassus De metris (VI S. 261 K) in der That vielmehr für Einordnung unter die Epigramme spricht.

193) Vgl. Schneider Callim. II S. 33: cum nullum uspiam vel levissimum testimonium apertis verbis prolatum habeamus nec de forma operis nec de argumento quicquam constat. Dasselbe gilt übrigens auch von der Semele.

194) Ueber Glaukos vgl. Pausan. 9, 22, 6. Strabo S. 405. Athenaeos S. 296. Dikaearch bei Creuzer, Meletameta III S. 191 ff., fr. Hist. graec. II 259. G. Hermann, Opusc. II S. 59 ff. Vinet in Annali dell' Instit. XV 1843 S. 144 f. Revue archéol II S. 483. Gaedechens, Glaukos der Meergott, Göttingen 1859.

195) Eurip. Oreſt. 362.

196) Athen. S. 296 E. Meineke, Anal. Alexandr. S. 238 f.

197) Centauros foedare bimembres (Macrob. VI 5, 13; vgl. L. Müller, Catull. S. 93), gewiß aus einer Parekbasis.

198) Ovid, Metam. XIII v. 919 ff. Ueber v. 919 habe ich gesprochen De Halieuticis S. 31.

199) Als ältester Zeuge ist Naukrates zu vergleichen (bei Athen. S. 296 A), in dessen „Capitänen" Glaukos vorhersagt *τὰ θνητῶν πάθη*. Dasselbe wird näher ausgeführt in dem Referat des Schol. zu Plato Republ. S. 611 C: *καὶ περίεσι τοὺς ἀγυιαλοὺς πάντας (ὁ Γλαῦκος) καὶ τὰς νήσους ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἅμα τοῖς ἠτεσι. μαντεύεται δὲ τὰ πάντα φαῦλα. καὶ γὰρ ἐπιτηροῦσιν οἱ ἁλιεῖς νύκτα καθ' ἣν αὐτοῖς χρῇ σὺν παιάγῳ πολλῷ, καὶ καταδύντες εἰς τὸ κοῖλον τῆς νεὼς ἐστραμμένης αὐτῆς (ἰόρατος γὰρ ὁ δαίμων αὐτοῖς) θυμιῶσιν ἐπευχόμενοι ἀπαλλαγὴν ὧν προαγορεύει. ὁ δὲ προσηξάμενος τῇ πέτρᾳ ὀλοφύρεται τὴν ἀθαναοίαν Ἑλλάδι φωνῇ αἰολιζούσῃ καὶ προλέγει ζώων καὶ καρπῶν φθοράν. οἱ δὲ*

ἀπεύχονται ἀπόοιτοι καὶ ἄποτοι διατελοῦντες. Des Pauſanias Bericht, anknüpfend an das ſogenannte Γλαύκου πήδημα, ſpricht gleichfalls von dieſem Wahrſagen, aber ohne den peſſimiſtiſchen Zug (a. a. O.): εἶναι δὲ αὐτὸν ἁλιέα καὶ ἐπεὶ τῆς πόας ἔφαγε, δαίμονα ἐν θαλάσσῃ γενέσθαι καὶ ἀνθρώποις τὰ ἐσόμενα ἐς τόδε προλέγειν οἵ τε ἄλλοι πυνθάνεσθαι ἤγηνται καὶ οἱ τὴν θάλασσαν πλέοντες πλεῖστα ἀνθρώπων ἐς τὴν Γλαύκου μαντικὴν κατὰ ἔτος ἕκαστον λέγουσι.

200) Kallim. Fr. 274 Schn.

201) Fr. 302.

202) Fr. 515, von O. Schneider nach Arat v. 299 richtig erklärt.

203) Fr. 458. Unſicher wäre dieſelbe Beziehung des Fr. 156, da ſelbſt die Leſung ἵκην Zweifeln unterliegt.

204) Fr. 245.

205) Fr. 260. Ich wage nicht, beim Fr. 247 τὸ δ' ἐκ μέλαν εἶαρ ἔδαπτεν (richtiger ἔλαπτεν) an die Sepia zu denken, die der Fiſcher gefangen und deren Blut er trank, ein Zeichen der Dürftigkeit. Die Bezeichnung des ſchwarzen Sepiaſaftes als Blut findet ſich öfter (vgl. De Halieuticis S. 71 f.).

206) Fr. 167 nach der Erklärung Schneider's.

207) fr. incert. 349 Schn.

208) Fr. 347.

209) Ariſtot. bei Athen. 296 C: ἐν Δήλῳ κατοικήσαντα μετὰ τῶν νηρηίδων τοῖς θέλουσι μαντεύεσθαι.

210) Fr. 137; der Sinn dieſes bei Plut. De placit. philos. I 7 angeführten Kallimachosfragmentes iſt zunächſt die einfache Concluſion: „wenn du weißt, daß Gott iſt, ſo wiſſe, daß er auch alles vermag". Doch alsdann abundirte δαίμονι, für das einfaches αὐτῷ genügte. Darum ſcheinen mir als ſachlich verſchieden die Termini θεός und δαίμων vielmehr ſich abſichtlich gegenübergeſtellt und die Interpretation vorzuziehen: εἰ θεὸν οἶσθα τὸν δαίμονα, ἴσθ' ὅτι καὶ ῥέξαι αὐτῷ πᾶν δυνατόν. Der Autor De placitis widerlegt dann mit Recht die Allmacht des θεός, nicht des δαίμων· οὐδὲ γὰρ ὁ θεὸς δύναται πᾶν ποιεῖν κτλ. Nach dieſer

Auffaſſung muß der Satz aber eben von einem dämoniſchen Weſen wie Glaukos geſprochen ſein, der ſeine Macht betonte.

211) fr. incert. 290 Schn.

212) Seneca Epiſt. 101, 4.

213) Unter Camillus wurde der lituus des Romulus wieder aufgefunden: da erfaßte die Finbenden frohe Hoffnung für die ewige Zukunft Rom's: *ἡδίους ἐγένοντο ταῖς ἐλπίσιν ὑπὲρ τῆς Ῥώμης ὡς ἀΐδιον αὐτῇ τὴν σωτηρίαν τοῦ σημαίου βεβαιοῦντος*, Plutarch Camill. 22: Der Hiſtoriker denkt ſich für das ewige Glück Rom's die patriotiſche Hoffnung der Römer als nothwendiges Antecedens. Derſelbe Plutarch handelt in einer beſondren Schrift von dem Glück Roms: von dieſer Tyche ſagt er Cap. 4: *τῆς δὲ Τύχης ὀξὺ μὲν τὸ κίνημα καὶ θρασὺ τὸ φρόνημα καὶ μεγάλαυχος ἡ ἐλπίς*; ſie hat mehr als die Virtus zur Größe der Stadt beigetragen, wie denn Tempel viel früher der Fortuna als der Virtus geweiht wurden, und dazu zählt Plutarch auch eben den Altar der *Τύχη εὐέλπις* Cap. 10 (S. 323 A). Insbeſondere iſt Rom's Hoffnung das Heer (ſo Liv. IX 4, 14).

214) Plato Republ. p. 331 f. Das Pindarwort, an das Plato hier anknüpft, gab der Hoffnung urſprünglich keinesfalls eine Richtung auf das Leben nach dem Tode. Vgl. oben Note 32.

215) Ariſtoteles bei Laurentius Lydus De mens. IV 62. V. Roſe, Arist. pseudepigr. Fr. 79.

216) Heitz, Die verlorenen Schriften des Ariſt. S. 196 iſt abgeneigt, das Fragment dem Dialog *περὶ πλούτου* zu vindiciren.

217) Vgl. Heitz a. a. O. S. 292.

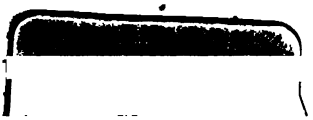
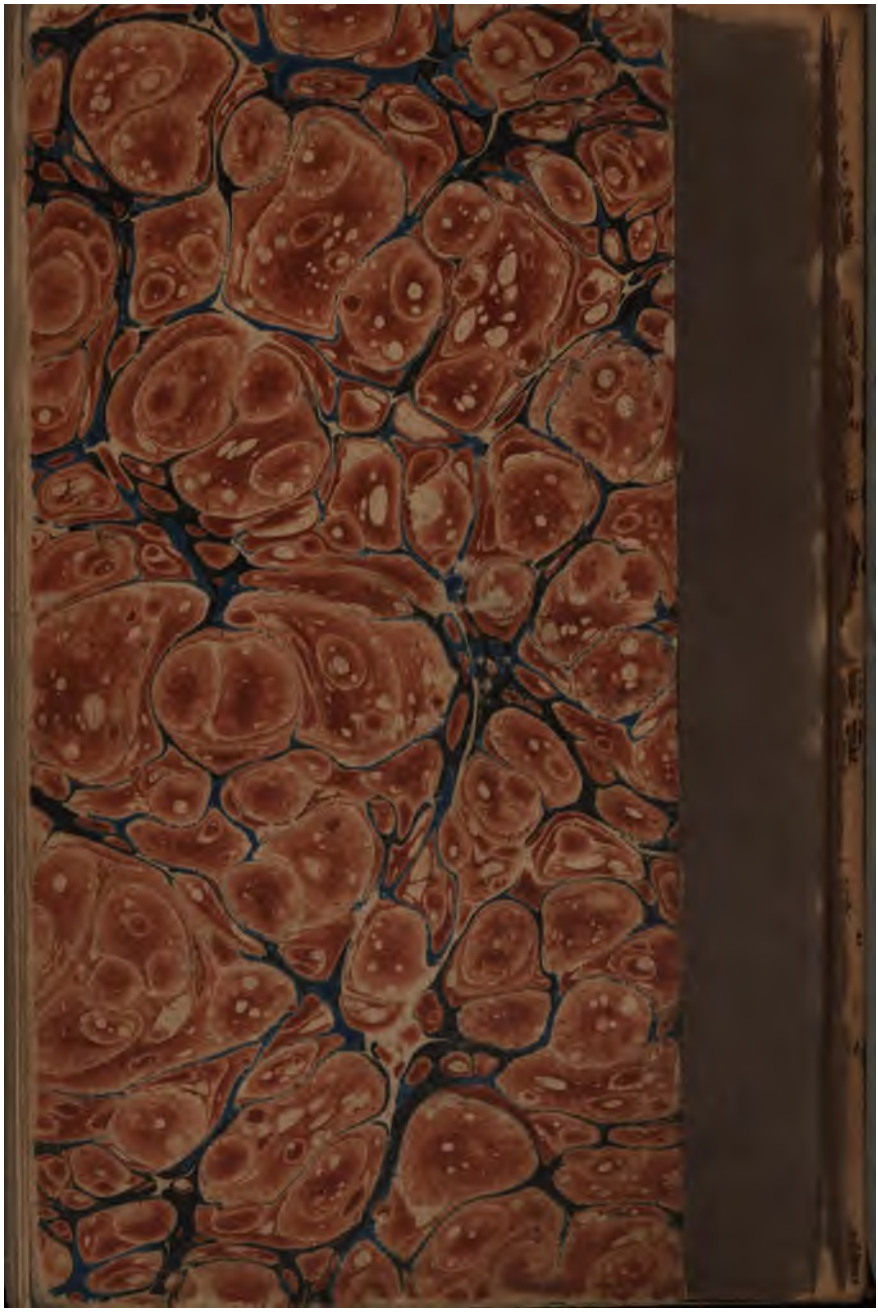
218) Diog. Laert. X 25. Citate bei Philodem Vol. Hercul. III² 72 ff., Fragm. 7—8 und Col. 6.

219) Volum. Hercul. III² 72—109, in mehr als einem Buche. Vgl. Gompertz, Zeitſchr. für öſtreich. Gymnaſ. 1866 S. 691 f.

220) Stob. Floril. 93, 32. 95, 16.

221) Vgl. Plato Eryxias 395 E — 397 D.

222) Vgl. Niebuhr, Rh. Muſ. I S. 159 ff., der ihn um 250 v. Chr., Ol. 133 anſetzt; Bernhardy ſetzt ihn etwas früher.

223) Plutarch Sympoſiac. S. 668 E, wo vom obsonium gehandelt wird: *εἰ γὰρ ὄψον ἐστὶ τὸ τὴν τροφὴν ἡφηδύνον, ἄριστον ἂν ὄψον εἴη τὸ μάλιστα τὴν ὄρεξιν ἐπὶ τῷ σίτῳ κατασχεῖν δυνάμενον. ὥςπερ οὖν οἱ προσαγορευθέντες Ἐλπιστικοὶ φιλόσοφοι συνεκτικώτατον εἶναι τοῦ βίου τὸ ἐλπίζειν ἀποφαίνονται τῷ ἀπούσης ἐλπίδος οὐδ' ἡδυνούσης οὐκ ἀνεκτὸν* (ſo Reiske) *εἶναι τὸν βίον, οὕτως καὶ τῆς ἐπὶ τὴν τροφὴν ὀρέξεως συνεκτικὸν θετέον οἷ μὴ παρόντος ἄχαρις γίνεται τροφὴ πᾶσα καὶ δύςβρωτος.*

Marburg.
Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).
1881.